

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE DIREITO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

LUCAS CAMARGOS BIZZOTTO AMORIM

ENTRE *ARPINUM* E *AQUINAS*  
Lei Natural, Direito e Ética nas origens  
do jusnaturalismo

Belo Horizonte  
2025

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO**

**LUCAS CAMARGOS BIZZOTTO AMORIM**

***ENTRE *ARPINUME AQUINAS****  
**Lei Natural, Direito e Ética nas origens**  
**do jusnaturalismo**

Tese de doutorado apresentada, sob orientação da Profa. Dra. Karine Salgado, ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito.

Linha de Pesquisa 4 –Estado, Razão e História  
Área de estudo: Filosofia do Estado e Cultura Jurídica

**Belo Horizonte**  
**2025**

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

Amorim, Lucas Camargos Bizzotto

A524e Entre *Arpinum* e *Aquinas* [manuscrito]: lei natural, direito e ética nas origens do jusnaturalismo / Lucas Camargos Bizzotto Amorim. - 2024.

337 f.

Orientadora: Karine Salgado.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

Bibliografia: f. 322-337.

1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Cícero - Teses. 3. Aquino, Tomás José de, 1718?-1804 - Teses. 4. Ética - Teses. 5. Direito natural - Teses. 6. Direito Romano - Teses. 7. Ética- Teses. I. Salgado, Karine. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 340.12



## ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO

### LUCAS CAMARGOS BIZZOTTO AMORIM

Realizou-se, no dia 28 de fevereiro de 2025, às 10:00 horas, em Plataforma Virtual, pela Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *Entre Arpinum e Aquinas: Lei Natural, Direito e Ética nas origens do jusnaturalismo*, apresentada por LUCAS CAMARGOS BIZZOTTO AMORIM, número de registro 2020701256, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Karine Salgado - Orientador (UFMG), Prof(a). Raoni Macedo Bielschowsky (UFMG), Prof(a). Hugo Rezende Henriques (Universidade Federal de Uberlândia), Prof(a). Igor Moraes Santos, Prof(a). Renan Victor Boy Bacelar.

A Comissão considerou a tese:

( X ) Aprovada, tendo obtido a nota: 100.

( ) Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 28 de fevereiro de 2025.

df0a7dc8-  
d3ca-4a29-8715-6  
d304b6e56d5

Assinado de forma digital por  
df0a7dc8-  
d3ca-4a29-8715-6d304b6e56d5  
Dados: 2025.03.24 07:38:55 -03'00'

Prof(a). Karine Salgado (Doutora) Nota: 100

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** RAONI MACEDO BIELSCHOWSKY  
Data: 28/02/2025 17:39:14-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Raoni Macedo Bielschowsky (Doutor) Nota: 100

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** HUGO REZENDE HENRIQUES  
Data: 28/02/2025 18:08:14-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Hugo Rezende Henriques (Doutor) Nota: 100

ASSINADO DIGITALMENTE  
IGOR MORAES SANTOS  
A conformidade com a assinatura pode ser verificada em:  
<http://serpro.gov.br/assinador-digital>

Prof(a). Igor Moraes Santos (Doutor) Nota: 100

Prof(a). Renan Victor Boy Bacelar (Doutor) Nota: 100

ASSINADO DIGITALMENTE  
RENAN VICTOR BOY BACELAR  
A conformidade com a assinatura pode ser verificada em:  
<http://serpro.gov.br/assinador-digital>

*Sed nescio quo modo plerique  
errare malunt eamque sententiam, quam  
adamaverunt, pugnacissime defendere  
quam sine pertinacia quid constantissime  
dicatur exquirere. (Cicero, Academica  
Priora, II, III, 9)*

*Omnis lex ordinatur ad  
communem hominum salutem, et  
intantum obtinet vim et rationem legis.  
(Angelici Doctoris Sancti Thomae  
Aquinatis, Summa Theologiae, Q96,  
A6).*

## AGRADECIMENTOS

É um prazer enorme redigir estes agradecimentos e reconhecer, publicamente, as pessoas que estiveram ao meu lado durante esta maravilhosa jornada acadêmica. Afinal, ninguém conquista nada sozinho. Somos, como bem diz Aristóteles, seres sociais e, de alguma forma ou de outra, recebemos ajuda ao longo de nossa caminhada. E eu tive, neste curso de Doutorado, a sorte e a felicidade de ter sido ajudado pelos mais queridos familiares e por grandes mestres e amigos.

### *Aos familiares*

À Ana Paula, minha esposa, amiga e companheira e à Clara, minha amada filha, muito obrigado por entenderem o cansaço, as noites e finais de semana escrevendo e a “bagunça dos livros”. Acima de tudo, muito obrigado por estarem ao meu lado e me apoiarem durante estes anos.

Aos meus pais, Hermínio e Myrianne, e à minha irmã, Camila, exemplos de honestidade e dedicação, agradeço por serem meus maiores incentivadores, e por me fazerem acreditar que posso ir além e que todo sonho é fruto de muito esforço.

Aos meus familiares – tios, primos, sobrinha, agregados – que são tão preciosos em minha vida, agradeço pela compreensão e paciência. Foram muitas ausências, muitos “hoje não posso”, muitos “na próxima vez eu vou”. Vocês estão sempre em meus pensamentos.

### *Aos mestres*

Primeiramente, agradeço à minha orientadora, Professora Dra. Karine Salgado, por compartilhar comigo seu imenso saber e por me guiar com indescritível proficiência, desde o Mestrado, ao longo destes quase dez anos. Seus ensinamentos, sempre acompanhados de extrema fineza e ternura, serão eternamente fonte de inspiração.

Aos Professores Dr. Raoni Bielschowsky, Dr. Hugo Henriques e Dr. Philippe Almeida, agradeço pelos conhecimentos transmitidos e pelas pertinentes reflexões. A presença de vocês nas bancas de defesa e qualificação foi iluminadora.

Agradeço também ao Professor Dr. José Luiz Borges Horta, cujo conhecimento, aliado ao dom divino da retórica, sempre me pasmam. Muito obrigado por haver me encorajado, desde o início, a trilhar esta engrandecedora e desafiadora jornada acadêmica.

Aos ilustres professores da Casa de Afonso Pena e do Programa de Pós-graduação, com quem tive o prazer de conviver, muito obrigado pelos anos de enorme aprendizado.

*Aos amigos*

De início, não poderia deixar de agradecer, especialmente, a dois grandes amigos. Ao Dr. Igor Moraes, que tanto me ajudou na elaboração desta tese, muito obrigado pela atenta leitura e pelos sempre brilhantes apontamentos. Você é um exemplo de filósofo do Direito. Ao Dr. Renan Bacelar, exímio profissional, obrigado pela troca de ideias e conselhos. A amizade de vocês foi um presente deste curso de Pós-graduação.

À toda equipe de pesquisa Raízes e Asas, notadamente à Maria Laura Tolentino, ao Raul Salvador Blasi Veyl e ao Gabriel Afonso Campos, muito obrigado pela parceria. Será sempre um prazer trabalhar com vocês.

Aos amigos de Lavras e de Belo Horizonte, de infância e de agora, muito obrigado pelos bons momentos de descontração e risadas.

*À Casa de Afonso Pena*

À esta magnífica faculdade de Direito da UFMG, que me acolhe desde os tempos de graduação, muito obrigado pelos maravilhosos anos de formação. É um orgulho enorme fazer parte desta instituição que, indubitavelmente, é um dos maiores centros de conhecimento do mundo.

## RESUMO

Como e de onde surgiu a ideia de Direito Natural e qual forma ela adotou em seu apogeu? Essas são as perguntas que buscamos responder com este estudo. Por isso, escolhemos como objeto de análise as jusfilosofias de Cícero e São Tomás de Aquino. O Arpinata é considerado por boa parte da doutrina o pai do *Jus Naturale*, razão pela qual a investigação de seu pensamento se mostra tão relevante. Nas linhas abaixo, discorreremos sobre suas bases filosóficas, herdadas da tradição helênica, sua Ética, que tempera a riqueza da teoria da *práxis* grega ao pragmatismo romano, e sobre a noção de Direito nascida em Roma. O intuito desta primeira parte é conhecermos as próprias origens do conceito de *Lex Naturalis* pelos olhos de Cícero, já que foi ele o grande responsável por revestir de juridicidade a ideia de justiça, concebendo-a, de fato, na qualidade de Lei. Passaremos, em seguida, ao exame da jusfilosofia de Tomás de Aquino, cuja escolha também não foi aleatória. Afinal, se Cícero merece ser creditado por trazer à luz a noção, ainda incipiente, de Direito Natural, São Tomás deve ser reconhecido como aquele que o eleva ao seu esplendor. É com o Doutor Angélico que o *Jus Naturale* ganha a devida precisão conceitual, distinguindo-se tanto da *Lex Aeterna* quanto da Lei Humana e passando a ser pensado, efetivamente, enquanto um sistema normativo. E não só isso. O Aquinata confere novos contornos ao próprio conceito de Direito Positivo, agregando-lhe elementos que, a despeito de sua natural evolução, ainda fazem parte da jurística hodierna. É por este motivo que o estudo conjugado de Cícero e Tomás de Aquino se revela tão fundamental para o tema em comento. Eles refletem o movimento ascendente que se inicia na base e se encerra na copa da árvore do Direito Natural, atingindo, com isso, o ponto mais alto do jusnaturalismo clássico.

Palavras-chave: Cícero, Tomás de Aquino, jusfilosofia, jusnaturalismo, Direito Natural, Ética, Direito Romano, Direito Positivo.



## ABSTRACT

How and from where did the idea of Natural Law arise, and what form did it take at its peak? These are the questions we seek to answer in this study. For this reason, we have chosen to analyze the legal philosophies of Cicero and Thomas Aquinas. The Arpinate is considered by much of the doctrine to be the father of *Jus Naturale*, which makes the investigation of his thought particularly relevant. In the following lines, we will discuss his philosophical foundations, inherited from the Hellenic tradition, his Ethics, which blends the richness of Greek *praxis* theory with Roman pragmatism, and the notion of Law that emerged in Rome. The aim of this first part is to explore the very origins of the concept of *Lex Naturalis* through Cicero's perspective, as he was the one who endowed the idea of justice with juridical meaning, conceiving it, in fact, as a Law. We will then proceed to examine the legal philosophy of Thomas Aquinas, whose selection was also deliberate. After all, if Cicero deserves credit for bringing to light the still incipient notion of Natural Law, Thomas Aquinas must be recognized as the one who elevated it to its full splendor. It is with the Angelic Doctor that the *Jus Naturale* gains its proper conceptual precision, distinguishing itself from both the *Lex Aeterna* and the Human Law, and coming to be understood, conclusively, as a normative system. And not only that. Aquinas redefines the very concept of Positive Law, incorporating elements that, despite their natural evolution, remain part of contemporary legal thought. This is why the combined study of Cicero and Thomas Aquinas proves to be so fundamental to the topic at hand. They reflect the ascending movement that begins at the roots and reaches the very top of Natural Law theory, attaining, with it, its highest point.

Keywords: Cicero, Thomas Aquinas, legal philosophy, natural law theory, Natural Law, Ethics, Roman Law, Positive Law.

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                   |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Introdução.....</b>                                                                                                            | <b>10</b>  |
| 1. Cícero e a República: apontamentos históricos .....                                                                            | 24         |
| 2. O ecletismo acadêmico de Marco Túlio Cícero.....                                                                               | 45         |
| 3. Do abstrato ao concreto: Virtude e deveres na ética ciceroniana .....                                                          | 83         |
| 3.1 O conceito de <i>Honestas</i> .....                                                                                           | 96         |
| 3.2 O conceito de Utilidade .....                                                                                                 | 122        |
| 4. Ética e Direito: o desabrochar do conceito de Lei Natural.....                                                                 | 134        |
| 4.1 O nascer do Direito: a reviravolta jurídica romana .....                                                                      | 134        |
| 4.2 Direito Natural e Direito Positivo: reta razão e os limites da razão humana..                                                 | 147        |
| 5. Entre a fé e a razão: a vida de São Tomás de Aquino.....                                                                       | 166        |
| 6. O conceito de <i>Lex</i> : os traços iniciais do jusnaturalismo tomista.....                                                   | 190        |
| 6.1 Os Elementos da Lei .....                                                                                                     | 190        |
| 6.2 Os Efeitos da Lei .....                                                                                                       | 218        |
| 7. Da <i>Lex Aeterna</i> à Lei Humana: edificação e sistematização do Direito Natural à luz de<br>São Tomás de Aquino .....       | 228        |
| 7.1 A Lei Eterna.....                                                                                                             | 228        |
| 7.2 A Lei Natural .....                                                                                                           | 240        |
| 7.3 A Lei Humana .....                                                                                                            | 269        |
| <b>Considerações finais: o liame entre Cícero e Tomás de Aquino e sua contribuição<br/>    para jusnaturalismo clássico .....</b> | <b>297</b> |
| <b><i>Post Scriptum</i>: os desafios do Direito Natural na era contemporânea.....</b>                                             | <b>316</b> |
| <b>Referências Bibliográficas.....</b>                                                                                            | <b>327</b> |

## Introdução

Por que estudar o Direito Natural clássico? Esta é a pergunta que, mediatamente, buscamos responder com o presente trabalho. Afinal, é inegável que, em praticamente todos os sentidos, nosso modo de vida contemporâneo pouco se assemelha ao da Grécia ou Roma antigas, ou mesmo ao do Medievo. Nosso mundo mudou e, com isso, mudaram também nossos costumes, nossa forma de organização político-jurídica e, em última análise, nossa própria maneira de enxergar a realidade.

Nesse contexto, há motivo para investigarmos e compreendemos conceitos jusfilosóficos cunhados há mais de dois milênios? Para nós, a resposta é, seguramente, sim, pela seguinte razão: apesar de nosso *modus vivendi* ser completamente distinto daquele percebido nas eras clássica e medieval, as perguntas que fazemos cotidianamente são, relativamente, similares. Ainda hoje almejamos encontrar a medida para a *práxis*, vale dizer, o conceito de Bem supremo, a ideia de Virtude, que adequadamente nos oriente sobre como devemos agir.

Naturalmente, este conceito de Bem não é estanque, pois se modifica e se adapta ao longo da História. Entretanto, a busca por conhecermos este conceito, o finalismo da Ideia de Bem, não só ainda permanece, como, de fato, acentuou-se nas últimas décadas, por consequência das atrocidades perpetradas na segunda guerra mundial, bem como do reconhecimento do risco destrutivo de escala global representado pela invenção e proliferação das armas de destruição em massa, sobretudo das armas nucleares. Vivemos, portanto, um momento em que se reconhece a necessidade de se reaproximar Direito e Ética, recuperando-se, assim, os fundamentos jusfilosóficos erigidos pelo pensamento clássico e medieval, enfraquecidos pelo *ethos* poiético que se seguiu à era moderna. Na lição de Lima Vaz:

É, sem dúvida, nessa sujeição da *práxis* aos imperativos da *poiésis* e a consequente degradação da virtude a “um simples efeito do querer de acordo com o dever ou a uma disposição para semelhante querer”, que se poderá encontrar a raiz do *nilismo* ético no qual acabam desembocando as teorias modernas da *práxis*. Com efeito, para essas teorias, sendo a *práxis* essencialmente definida pelo projeto de um fazer ou de uma *poiésis*, ela se exaure toda na feitura de uma obra ou na execução de uma tarefa exterior ao sujeito. A

essencialidade histórica da *praxis* é assim entendida a partir da história como incessante fazer, como *techné* obsessiva do homem, polarizada pelo futuro como espaço de pura possibilidade.<sup>1</sup>

Diante desta conjuntura, revela-se não apenas desejável, mas, certamente, inafastável, que pesquisemos, questionemos e discutamos as bases sobre as quais se fundaram a Ética e o Direito – erigidas ainda na Antiguidade Clássica – pois é sobre estas bases que se constrói a teoria da *práxis*, a jurística e o pensamento político contemporâneos.

De fato, ao estudarmos os grandes filósofos e juristas que mais impactam na jusfilosofia hodierna, nota-se que todos eles são profundamente versados na tradição clássica. O conceito ciceroniano de reta razão, por exemplo, foi determinante no trabalho de Kant acerca da razão pura prática. Hegel era fascinado por toda a história da filosofia, e, inclusive, dialoga constantemente com Platão na construção de seu sistema. Lima Vaz, nos dois primeiros volumes de seus *Escritos de Filosofia*, dedica-se, praticamente, apenas à exposição da filosofia clássica e medieval e à descrição da crise ética de Modernidade. Miguel Reale, um dos mais prolíficos jusfilósofos brasileiros do século XX, aborda o pensamento clássico em inúmeras de seus escritos. O mestre Joaquim Carlos Salgado, por sua vez, possui uma obra exclusivamente dedicada ao exame do conceito de justiça no período clássico.

A compreensão do cenário filosófico e jurídico contemporâneo, portanto, necessariamente passa pela investigação da filosofia que nos precede, sem a qual o próprio entendimento das obras mais relevantes e importantes do nosso tempo estaria limitado. Por isso, escolhemos o estudo da tradição antiga e medieval como tema deste trabalho. Nosso objetivo, nesse passo, é investigar o jusnaturalismo clássico<sup>2</sup>, tecendo uma ponte entre suas origens, a partir do pensamento ciceroniano, e o ponto mais alto de seu desenvolvimento,

---

<sup>1</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 111-112.

<sup>2</sup> O jusnaturalismo clássico, na lição de Leo Strauss, é a “doutrina específica do direito natural, que foi originada por Sócrates e desenvolvida por Platão, Aristóteles, os estoicos e os pensadores cristãos (especialmente Tomás de Aquino) (...). Deve-se distingui-la da doutrina moderna do direito natural, que emergiu no século XVII” (the particular natural right doctrine which was originated by Socrates and developed by Plato, Aristotle, the Stoics, and the Christian thinkers (especially Thomas Aquinas) (...). It must be distinguished from the modern natural right doctrine that emerged in the seventeenth century). STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1965, p. 120.

que, a nosso sentir, situa-se em São Tomás de Aquino. Entretanto, antes de iniciarmos nossa exposição, é necessário abordarmos a seguinte questão: o que é o Direito Natural<sup>3</sup>?

Para respondermos esta pergunta, mister fazermos uma breve digressão acerca da própria história da Grécia antiga e do nascimento da filosofia clássica. A ascensão da civilização grega é denotada pelo surgimento da *pólis*<sup>4</sup> arcaica, sendo Esparta o modelo de organização política da época por excelência. Neste período, a explicação dos fenômenos naturais do universo, bem como a instituição das práticas sociais aceitas, era confiada à narrativa poética mitológica, sendo a *Iliada* e a *Odisseia* os principais exemplares desta forma tradicional de transmissão de conhecimento e costumes entre as diferentes gerações.

A explicação mitológica do *cosmos*, portanto, desempenha no universo grego arcaico a função de instância objetiva norteadora das práticas sociais. O *ethos* homérico, consubstanciado nas prescrições provenientes do deus de Delfos, cumpre assim o papel de *métro* do agir humano, conferido à *praxis* da época uma unidade de medida em vista da qual a ideia de virtude encontra seu esteio.

Este *ethos* mitológico, todavia, vê-se em declínio à medida que o modelo sócio-político adotado pelas cidades arcaicas passa a ser severamente questionado. Afinal, o “Estado” espartano é marcado por uma ampla desigualdade social, que coloca tanto os escravos, como a classe popular (composta pelos artesãos, comerciantes e camponeses), em notável situação de submissão e inferioridade em relação à elite militar de origem Dória.

O homem contemporâneo ao declínio da *pólis* arcaica, assim, visa se emancipar da situação opressiva em que se encontrava, e passa a questionar o modo de sua organização social como um todo, clamando por uma estrutura política que fosse mais equânime e proporcional. Este gradual processo de transformação social ocorrido na Grécia antiga, com o passar dos séculos, enseja a derrocada do *ethos* homérico, dando lugar ao que se

---

<sup>3</sup> Conforme leciona Diego Poole: “a dificuldade posta por esta questão está intimamente ligada com a noção de natureza que se desenvolve na Modernidade, que identifica o natural com o necessário, e a contrapõe ao mundo da razão e da vontade”. POOLE, Diego. Lei Natural e Realização Humana em Santo Tomás de Aquino. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, v. 114, p. 105-127, jan./jun. 2017, p. 118.

<sup>4</sup> Conforme acentua Jaeger: “a *pólis* é o marco social da história da formação grega. É em relação a ela que temos de situar todas as obras da ‘literatura’, até o fim do período ático”. JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. por Artur Parreira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 107.

convencionou chamar de *logos* epistêmico<sup>5</sup>, representado com esplendor, na Antiguidade clássica, pela era dourada de Atenas.

A transição do *logos* mítico para o *logos* epistêmico, assim, caminha conjuntamente à mutação do próprio espírito do homem grego, retirando-o de sua posição de passividade frente aos desígnios dos deuses, e colocando-o como protagonista na descoberta do mundo que o circunda. A busca pela justa medida e pela equidade no âmbito político denotam visivelmente a presença marcante desta nova racionalidade em um plano que transcende a esfera da *physis*, e atinge também a esfera social.

Esse primeiro momento de erupção do *logos* científico na Grécia antiga foi caracterizado pelo pensamento dos filósofos pré-socráticos<sup>6</sup>, nos quais se percebe a construção de uma homologia entre o *ethos* e a *physis*; vale dizer, tanto a *physis*, denotada pela

---

<sup>5</sup> Nesse contexto, a forma mitológica de se explicar a realidade é alterada, desligando-se da completa irresignação humana em relação à *moira*, e associando-se à uma compreensão lógica do *cosmos*. Voegelin, ao discorrer sobre a Teogonia, elucida este fato: “os outros deuses são deuses ‘anteriores’ por causa de suas luxúrias selvagens, suas crueldades tirânicas, e especialmente por causa de seu hábito incivilizado de engolir seus filhos, a fim de evitar uma partilha aristocrática do poder entre os imortais. Atrocidades geram uma vingança atroz, e a vingança gera novas atrocidades. Apenas Zeus põe fim a essa temível sequência, pois, apesar de sua vitória ter sido ganha pela força, ela é mantida pela distribuição justa a cada um dos imortais de sua parte devida (tempo). O Zeus da Teogonia se encontra no início de uma evolução que termina na divindade platônica dos filósofos. No trabalho de Hesíodo, no entanto, Ele ainda é um dos muitos deuses do mito, e não um símbolo cujo significado é fixo e apartado das tradições do mito, pela experiência do filósofo” (The other gods are “earlier” gods because of their savage lusts, their tyrannical cruelties, and especially because of the uncivilized habit of swallowing their children in order to avoid an aristocratic sharing of rule among the immortals. Atrocities beget atrocious revenge, and the revenge begets new atrocities. Only Zeus puts an end to this dreary sequence; for while his victory is won by force, it is held by the just distribution of his honorable share (time) to each of the immortals. The Zeus of the Theogony stands at the beginning of an evolution that ends in the Platonic divinity of the philosophers. In the work of Hesiod, however, he is still one of the many gods of the myth, not yet a symbol whose meaning is fixed, without regard for the traditions of the myth, by the philosopher’s experience). VOEGELIN, Eric. *Order and history: the world of the pólis*. Columbia: University of Missouri Press, 2000, p. 202.

<sup>6</sup> Conforme afirma Jean Pierre Vernant: “na história do homem, os princípios geralmente nos escapam. No entanto, se o advento da filosofia, na Grécia, marca o declínio do pensamento mítico e o princípio de um tipo racional de conhecimento, é possível se fixar a data e o local de nascimento da razão grega, bem como estabelecer seu estado civil. No início do século, na jônica Mileto, homens como Tales, Anaximandro, Anaxímenes, inauguraram um novo modo de se refletir sobre a natureza” (nella storia dell’uomo gli inizi generalmente ci sfuggono. Tuttavia se l’avvento della filosofia, in Grecia, segna il declino del pensiero mitico e il principio di un sapere di tipo razionale, si può fissare la data e il luogo di nascita della ragione grega, stabilire il suo stato civile. All’inizio del VI secolo, nella ionica Mileto, uomini come Talete, Anassimandro, Anassimene inaugurano un nuovo modo di riflessione concernente la natura). VERNANT, Jean Pierre. *Le origini del pensiero Greco*. Trad. Fausto Codino. Milão: Giangiacomo Feltrinelli, 2007, p. 100.

regra da causalidade, quanto a ordem social, caracterizada pelas normas éticas, são interpretadas em vista do mesmo princípio fundador<sup>7</sup>.

No âmbito dos fenômenos naturais, isto não gera qualquer contratempo, já que as explicações de ordem mitológica podem ser suplantadas por elucidações lastreadas na razão especulativa. No âmbito da ética, contudo, isso representa um problema, pois, à medida que o *logos* epistêmico se impunha, enfraquecia-se a capacidade da mitologia de figurar como *métron* da ação virtuosa. Formava-se, assim, um “vácuo ético”, ocasionado pelo declínio do *ethos* homérico, combinado com a incapacidade da filosofia jônica de proporcionar uma teoria da *praxis* que coadunasse com o então nascente *logos* epistêmico.

Afinal, a razão especulativa examina o Ser. Ela olha para a Natureza à sua volta, e busca dela extrair as leis que determinam seu comportamento, leis estas que se revelam como relações de causa e efeito. A razão prática, por outro lado, é prospectiva, e examina o dever-ser, que não é revestido da mesma relação de causalidade. Fazia-se necessário, portanto, que a reflexão ético-filosófica ganhasse maior densidade, e fosse conduzida de maneira menos similar à investigação física; em outras palavras, era preciso, no âmbito ético, desvincular-se da busca por um princípio natural originário, e trazer a própria essência do homem para o coração da investigação, com o intuito de encontrar um fundamento para a *praxis* que coadunasse com a necessidade do *logos* epistêmico.

Os primeiros passos nesse sentido foram dados com Heráclito, que, valendo-se do fogo como elemento metafórico para descrever o universo, conferiu maior dimensão ao papel do indivíduo no *cosmos*, ao compreendê-lo não somente como plateia do caminho do

---

<sup>7</sup> Aristóteles, ao analisar o pensamento dos pitagóricos, ilustra esse fato: “eles (pitagóricos – nota do autor) primeiro se aplicaram às matemáticas, fazendo-as progredirem, e, nutridos por elas, acreditaram que os princípios delas eram os princípios de todos os seres. E dado que nas matemáticas os números são, por sua natureza, os primeiros princípios, e dado que justamente nos números, e mais do que no fogo, na terra e na água, eles achavam que viam muitas semelhanças entre as coisas que são e que se geram – por exemplo, consideravam que determinada propriedade dos números era a justiça, outra a alma e o intelecto, outra ainda o momento e o ponto oportuno, e, em poucas palavras, de modo semelhante para todas as outras coisas, (...) pensaram que os elementos dos números eram elementos de todas as coisas, e que a totalidade do céu era harmonia e número”. ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 27 (Livro I A, cap. 5, 985b23 – 986a6).

Ser, mas como parte integrante de seu eterno devir, através da razão<sup>8</sup>. Entretanto, o momento definitivo do exsurgir da Ética se situa na filosofia socrático-platônica.

Sócrates, e, em seguida, Platão, operam a conjunção entre a necessidade do discurso demonstrativo e a mutabilidade das ciências humanas, empreendendo a transição definitiva para uma concepção de virtude associada à busca pela perfeição da razão, vale dizer, pela sabedoria, afastando o ideal de guerreiro aristocrático peculiar do *ethos* homérico. Com a filosofia socrático-platônica, portanto, o conhecimento, ou sabedoria, é alçado ao posto de Ideia de Bem que deve figurar como *métro*n do agir humano, inaugurando, assim, o finalismo da Ideia de Bem, característica que denotará a investigação ética durante a Antiguidade e o Medievo.

É importante salientar, contudo, que é o finalismo da Ideia de Bem que caracteriza a investigação ética da Antiguidade e do Medievo, e não a virtude da sabedoria em si. Na tradição helênica clássica, poderia sim se afirmar que a sabedoria figura como protagonista entre as demais virtudes. Contudo, já em Roma esta conjuntura se altera, conforme se demonstrará abaixo com o pensamento ciceroniano, que agasalha uma perspectiva mais prática de virtude. No Medievo, por sua vez, o conceito de Bem supremo se encontra nitidamente vinculado à ideia de Deus, ganhando novos contornos que não haviam sido explorados pela filosofia antiga.

O finalismo da ideia de Bem, dessa forma, é uma constante durante este período. A ideia de Bem propriamente dita, por outro lado, varia de acordo com o caminhar da história. Assim, pode-se afirmar que Ética das eras antiga e medieval opera, em síntese, cotejando os costumes e práticas adotados socialmente à Ideia de Bem supremo então agasalhada, extraindo deste confronto os mandamentos que regulamentam a *práxis* humana. Estas normas de comportamento constituem, precisamente, o conceito embrionário de Direito Natural.

---

<sup>8</sup> Miguel Spinelli, ao discorrer sobre a máxima “*ethos anthrópo daímôn*”, atribuída à Heráclito, corrobora o raciocínio exposto acima. Vejamos: “*daímôn* é tomado como expressão de uma força ou de um poder (de um *animus*, conforme expressaram os latinos) em sentido ativo, e não como se fosse um ente em sentido passivo. (...) expressão de um *animus*, que, atribuído ao *éthos* humano, faz referência, digamos, a uma potência intermédia, nem pura determinação da *phýsis*, nem puro arbítrio. Daí que, *éthos*, vinculado a *daímôn*, indica a própria condição humana: um vigor interno em dependência do qual o humano edifica e gerencia o seu modo próprio de ser e de agir”. SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre *éthos* com epsilon e *éthos* com eta. *Revista Transformação*, Marília, v. 32, n. 2., 2009, p. 9-44, p. 18.



Diz-se embrionário, pois, na Grécia antiga, a teoria da *práxis* ainda era pensada sobretudo na qualidade de virtude, conforme se demonstrará abaixo. É somente em Roma que isto se modifica, em razão do exsurgir do conceito de Direito propriamente dito, vale dizer, do Direito enquanto ordem normativa tributiva e bilateral. É neste contexto jusfilosófico que Cícero está inserido.

Nota-se, assim, que a ideia de Direito Natural não foi concebida *ex nihilo* por Cícero, bem como que São Tomás de Aquino não é o único autor que comentou e expandiu sobre o tema do *Jus Naturale* ou sobre o pensamento jurídico do Arpinata. Pelo contrário: pode-se dizer que a noção de Direito Natural, enquanto ordem normativa lastreada no finalismo da Ideia de Bem, exsurge no mesmo momento em que a Ética passa a ser compreendida como ciência do *ethos*, ou seja, com a filosofia socrático-platônica. A partir de então, todas as tradições filosóficas oriundas da Grécia antiga trataram, de alguma forma ou de outra, do Direito Natural, já que todas elas ponderam, a sua própria maneira, sobre o conceito de Bem supremo e suas respectivas implicações ético-normativas. Aristóteles, por exemplo, em passagem de sua *Ética a Nicômaco*, traz uma definição rudimentar do conceito do Direito Natural, e seu contraste com o que, hoje, denomina-se Direito Positivo – embora ele próprio não utilize estas expressões. Vejamos:

Da justiça política, uma parte é natural e outra parte legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida: por exemplo, que o resgate de um prisioneiro seja de uma mina, ou que deve ser sacrificado um bode e não duas ovelhas, e também todas as leis promulgadas para casos particulares, como a que mandava oferecer sacrifícios em honra de Brásidas, e as prescrições dos decretos.<sup>9</sup>

Outra representação célebre do dilema Direito Natural versus Direito Positivo trazida pelo gênio grego é a tragédia de Antígona. Nela, a protagonista, que dá nome à peça, é acusada de enterrar seu irmão, Polínicos, contra a ordem expressa do Rei Creonte. Por consequência deste ato desobediência, ela é condenada a ser enterrada viva. Segue-se a isso

---

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984, p. 131 (Livro V, cap. 7, 1134b).

um sublime debate, sob a ótica da justiça, acerca de qual norma deve ser aplicada ao caso de Antígona: a impiedosa Lei de Creonte, ou a então chamada Lei dos Deuses, que simboliza o que, hoje, entende-se por Direito Natural.

A tragédia de Antígona, dessa forma, evidencia que a tradição helênica clássica já contemplava, mesmo que de maneira muito incipiente, a ideia da *Lex Naturalis*, não apenas enquanto manifestação ética, mas, também, como instância normativa, colocando-a em conflito com a Lei humana, e, com isso, prenunciando os debates que séculos depois seriam travados entre as correntes jusnaturalista e positivista.

Nada impediria, portanto, que a pesquisa ora realizada tivesse tomado por base outros corifeus da filosofia ocidental, cujas contribuições, inclusive, não são menos valiosas que a dos autores selecionados, em termos gerais. Entretanto, a despeito disso, é importante salientarmos que a escolha de Cícero e São Tomás de Aquino para nossa tese não foi aleatória. Escolhemos estes autores por acreditarmos que, sobre o tema específico do Direito Natural, sua obra é dotada de uma acuidade, refino e profundidade que, em poucas ocasiões, percebeu-se no fio da história.

Cícero, certamente, está inserido em um momento histórico privilegiado, em que a riquíssima filosofia moral oriunda da Grécia antiga se encontra com o refinado conceito de Direito cunhado em Roma. E o Arpinata, como jurista e filósofo que foi, viveu intensamente esta conjuntura, havendo construído um pensamento jusfilosófico original e inovador, que logra, de forma bem sucedida, conciliar a profunda abstração e unilateralidade da ética grega, ao primor técnico e pragmatismo da jurística romana<sup>10</sup>. É neste contexto que, entendemos, deve-se analisar as origens do Direito Natural.

Obviamente, a ideia de Direito, de Virtude, e o finalismo da Ideia de Bem, já são objeto de investigação na Grécia clássica. Entretanto, por mais que a filosofia helênica acerca da teoria da *práxis* seja inigualável, a ponto de ser autorizado afirmarmos que ela

---

<sup>10</sup> Nas palavras de Joaquim Carlos Salgado: “um dos grandes valores de Cícero está em recriar, e a partir disso criar, o grande acervo espiritual da filosofia grega, fazendo com que a cultura grega se incorporasse na civilização romana (uma espécie de cobrança aos gregos pela civilização que os romanos lhes levaram). Com efeito, percebeu que ao formularem os gregos as suas refinadas teorias a partir da realidade empírica, mesmo em Platão, algo se perdeu na subida do sensível para o inteligível, do empírico para o conceito, da vida para a teoria. Era preciso fazer encontrar o conceito abstrato dos gregos com a vida empírica do homem e, mais concreta mente, da sociedade romana”. SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Revista Brasileira De Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 40, p. 157-176, 2012, p. 159.

constitui, ainda hoje, a viga mestra de todo o *ethos* greco-cristão ocidental, na antiga *Hellas*, a *areté* ainda era concebida de modo unilateral, na qualidade de virtude do sábio. A perspectiva bilateral e tributiva da teoria da *praxis*, enquanto norma jurídica, revela-se apenas na Roma de Cícero, conforme salientado acima. Salgado expõe com precisão este argumento, ao refletir sobre a justiça em Aristóteles:

Mesmo o conceito de justiça de Aristóteles na sua formulação mais acabada é ainda um conceito limitado, é uma concepção ética, ainda que em sentido amplo, pois não há ainda uma separação entre ética e Direito. Ética e Direito são tratados juntamente e só o político se destaca na consideração teórica de Aristóteles, para quem o político é o momento de chegada ou de realização plano do ético, e não o direito. A ética no sentido estrito ou moral, diferentemente do direito, é exatamente aquela ordem normativa que, diferentemente da ordem normativa jurídica, regula a conduta do indivíduo do ponto de vista interior, enquanto o Direito é sempre considerado uma ordem normativa que considera o indivíduo em suas relações bilaterais, no sentido técnico jurídico, com o outro, com garantia de força invencível.<sup>11</sup>

É em Roma, portanto, que o Direito Natural, de fato, irrompe no cenário jusfilosófico da Antiguidade clássica, uma vez que é somente em Roma que o próprio conceito de Direito passa a ser entendido, conscientemente, como ordem normativa bilateral, tributiva e aparelhada de força coercitiva. Não é fortuito, portanto, que Cícero seja frequentemente apontado por parte da doutrina como o “fundador” do Direito Natural. Afinal, foi ele quem, talvez de forma mais expressiva, tenha dado os contornos jurídicos iniciais à teoria da *práxis* oriunda da tradição helênica. Vejamos, nesse sentido, a lição de Jed Atkins:

O tratamento do direito natural e do costume pelos juristas romanos e por Graciano destacam de forma acentuada o que Cícero já havia alcançado em *As Leis*. Embora frequentemente relegado à margem nas discussões contemporâneas sobre o direito natural, neste diálogo, Cícero nos legou o tratamento mais impressionante e abrangente da relação entre natureza e costume antes de Tomás de Aquino (...). Ao fazê-lo, Cícero levanta a possibilidade de que

---

<sup>11</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 194-195.

concepções ideais de natureza e razão possam ser aplicadas à seara política de forma construtiva e não meramente destrutiva, uma conclusão otimista – e talvez adequada – para sua investigação sobre política e os limites da razão.<sup>12</sup>

São Tomás de Aquino, por sua vez, complementa e expande o conceito de Direito Natural como nenhum outro. Sua bagagem filosófica é notadamente multifacetada, o que lhe confere uma perspectiva original e vanguardista<sup>13</sup> sobre o tema – vale destacar que ele é um profundo conhecedor do pensamento greco-romano antigo, cristão, árabe e judaico. Assim, a jusfilosofia de São Tomás dá novas notas à ideia clássica de *Lex Naturalis* aventada por Cícero, revestindo-a de maior concretude e precisão conceitual, ao trazer a diferenciação entre a Lei Eterna e a Lei Natural, ao aprofundar sobre o próprio conceito de Lei Natural e, também, ao aprimorar a definição de Lei Humana. Não é à toa, portanto, que o trabalho do Doutor Angélico seja considerado por muitos a obra prima do jusnaturalismo clássico.

Em adição, nota-se que Tomás de Aquino está inserido em um contexto histórico em que o estudo do Direito Romano havia sido reavivado vigorosamente, por mérito dos

---

<sup>12</sup> “The treatments of natural law and custom by the Roman jurists and Gratian throw into sharp relief what Cicero achieved in the *Laws*. Though often relegated to the sidelines in contemporary discussions of natural law, in this dialogue Cicero has bequeathed to us the most impressive and comprehensive treatment of the relationship between nature and custom prior to Thomas Aquinas (...). In doing so, Cicero raises the possibility that ideal conceptions of nature and reason may yet be brought to bear on political affairs in a constructive and not merely destructive way, an optimistic – and perhaps fitting – conclusion to his investigation of politics and the limits of reason”. ATKINS, Jed W. *Cicero on Politics and the Limits of Reason: the Republic and the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 226.

<sup>13</sup> O seguinte excerto de Lima Vaz, referente à produção filosófica do séc. XIII, aponta a originalidade do pensamento de São Tomás: “a partir de 1250, o surto do aristotelismo torna-se irresistivelmente rápido e vigoroso. (...) De 1250 a 1270 o século XIII vive sua hora de plenitude, a sua hora criadora. Três obras geniais atestam, na ordem do pensamento, a extraordinária pujança dessa hora privilegiada; a de santo Alberto Magno, a de são Boaventura, e a de santo Tomás de Aquino. (...) É verdade que, do ponto de vista filosófico, as grandes categorias aristotélicas formam a armadura conceptual de todas essas obras. (...) Mas é no plano de uma síntese superior que sua originalidade (do século XIII – nota do autor), se manifesta: no plano, justamente, em que o confronto se estabelece entre o naturalismo aristotélico e as exigências da visão cristã. Plano no qual a obra de santo Tomás irá adquirir sua significação decisiva. (...) A assimilação cristã do aristotelismo havia realizado, com a obra de santo Tomás de Aquino uma das formas mais admiráveis de ‘filosofia cristã’. Visto pelos seus contemporâneos, santo Tomás era um dos teólogos, sem dúvida dos maiores, que tentavam, com êxito duvidoso, a reestruturação da teologia tradicional pela utilização integral das categorias aristotélicas. (...) Visto à distância, a obra de santo Tomás eleva-se extraordinariamente: ela é, sem dúvida, o cimo mais alto que, como definitivo ponto de referência, unifica, ordena e marca, enfim inconfundivelmente, a paisagem rica e complexa do século XIII”. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 27-28.

glosadores, após vários séculos de dormência durante o alto Medievo. Existia à época, portanto, um ímpeto de retomar a pesquisa sobre o Direito sob uma perspectiva mais técnica, científica e bem delimitada, ou seja, enquanto ordenamento jurídico propriamente dito, o que é claramente refletido na jusfilosofia do Aquinata. John Finnis, inclusive, expressamente assevera que o conceito de Direito agasalhado por São Tomás é aquele construído em Roma. Vejamos: “(...) este conceito de Direito (*Ius* – nota do autor) é esclarecido na definição de Lei Romana adotada por Aquino: justiça é a vontade constante de dar aos outros o que é deles.”<sup>14</sup>

Por estas razões, asseveramos que é imprescindível que a ideia de Direito Natural desenvolvida por São Tomás seja trabalhada em conexão com Cícero, e não apenas em vista da teoria da *práxis* grega (notadamente da Ética aristotélica). O Estagirita é, certamente, uma das principais, talvez a principal, matriz filosófica do Aquinata, e isso não pode ser desconsiderado. Todavia, conforme ressaltado acima, na *Hellas* de Aristóteles a ideia de Direito ainda não havia alcançado o primor conceitual que se percebe em Roma. A justiça, noção que consubstancia a materialidade da ordem jurídica, era pensada na Grécia antiga na qualidade de virtude, e não enquanto norma dotada de bilateralidade e tributividade. É somente com a jurística romana que este paradigma se modifica. Nesse contexto, faz total sentido que a jusfilosofia de São Tomás seja examinada em vista do conceito de Direito cunhado em Roma, e não na Grécia, sendo Cícero, seguramente, seu principal representante<sup>15</sup>. Adam Seagrave, no seguinte excerto, corrobora esse entendimento:

o crucial nesse argumento reside em uma apreciação do papel ativo e distinto de Cícero na formação da tradição jusnaturalista. Contrário às interpretações amplamente aceitas das obras de Cícero, a lei natural de Cícero não é uma mera transmissão ou elaboração de ideias estoicas. (...). Anterior ao advento do cristianismo e bem antes do surgimento de Aquino, Cícero derivou um jusnaturalismo coerente e convincente, embora rudimentar, da compreensão aristotélica da natureza humana. A lei natural de Aquino é mais adequadamente entendida e mais convincente quando é vista como uma continuação e culminação desta lei natural aristotélico-

---

<sup>14</sup> “This meaning of *ius* is made clear in the Roman Law definition which Aquinas adopt: justice is the steady willingness to give others what is theirs”. FINNIS, J. M. *Aquinas: moral, political and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 133.

<sup>15</sup> Esta ideia será devidamente desenvolvida ao longo da presente tese.

ciceroniana do que como a incipiente expressão de uma “nova” lei natural<sup>16</sup>.

Feitas estas breves considerações, concluímos que, para nós, examinar as origens do jusnaturalismo clássico a partir de Cícero e São Tomás de Aquino não é uma opção, mas sim uma necessidade, já que, a nosso sentir, qualquer estudo sobre o tema estaria incompleto sem a presença destes gigantes da jusfilosofia ocidental. Afinal, o pensamento de Cícero é vital para o próprio nascimento da teoria jusnaturalista clássica, ao passo que a obra de Tomás de Aquino, certamente, é aquela que eleva o conceito de Direito Natural ao seu mais alto plano.

É importante salientarmos, contudo, que o intuito deste trabalho não é meramente comparar ou buscar conexões entre os autores citados acima, por mais que isso ocorra de forma frequente no texto. Nosso objetivo, de fato, é analisar como, a partir de Cícero, exsurge em contornos mais precisos, embora ainda incipientes, a ideia de Direito Natural e como São Tomás de Aquino incrementa a obra do Orador, desenvolvendo e agregando ao seu conceito.

Propomos, nessa toada, a hipótese de que *há uma relação de complementariedade entre as teorias jusnaturalistas propostas por Cícero e São Tomás de Aquino, sendo o Arpinata aquele que reveste de juridicidade e normatividade a ideia de justiça oriunda da Ética grega, enxergando-a sob o prisma da jurística romana, e o Doutor Angélico o responsável por lapidar e desenvolver o ainda incipiente conceito ciceroniano de Lex Naturalis, ao melhor delimitar seu significado, diferenciando-o da Lex Aeterna, ao discorrer sobre a forma pela qual exsurgem seus preceitos, por meio do exercício da razão prática, e ao esclarecer, efetivamente, sua relação com a Lei Humana.*

Esta relação de complementariedade, em certas ocasiões, pode ser enxergada facilmente pelo leitor de São Tomás, já que ele próprio, frequentemente, cita Cícero em seus escritos. Contudo, em vários outros momentos, ela se revela de modo implícito, seja por meio da conexão tanto do Orador quanto do Aquinata com outras fontes jusfilosóficas (notadamente a Ética grega e Santo Agostinho), seja, também, em virtude imensa criatividade e inventividade de Tomás de Aquino, que herda a incipiente teoria jusnaturalista

---

<sup>16</sup> SEAGRAVE, Adam. Cicero, Aquinas and contemporary issues in Natural Law Theory. Tradução de Bruno D’ambros. *The Review of Metaphysics*, v. 62, n. 3, p. 491-523, 2009, p. 495.

proposta por Cícero e a alça a novos patamares, alcançando, com isso, o ponto mais alto do Direito Natural clássico.

Certamente, uma vez que o objeto de pesquisa da presente tese são verdadeiros corifeus da filosofia clássica e medieval, existem um sem-número de obras dedicadas à abordagem dos autores ora estudados. O próprio fato de Cícero ter sido uma das inspirações para a jusfilosofia de Tomás de Aquino, inclusive, é plenamente reconhecido e documentado pela doutrina. Contudo, a despeito disso, estamos seguros de que nosso trabalho cumpre o requisito da originalidade, e justifica tanto o esforço de sua escrita quanto a oportunidade que nos foi dada por este ilustre Programa de Pós Graduação – que, sem dúvidas, é um dos grandes orgulhos de nosso país.

Afinal, da mesma forma que podemos atestar o prestígio de Cícero e o volume de escritos a seu respeito no âmbito internacional, também podemos afirmar que, no Brasil, são ainda escassos os textos que o abordam em profundidade. O nome do Arpinata, portanto, é distinto no meio acadêmico, sendo ele frequentemente citado – isso é um testemunho à sua magnífica oratória e ao peso e efeito de suas frases. Todavia, embora muito referido, ele ainda é pouco estudado.

No que tange São Tomás, esta situação se inverte. O Aquinata foi e é um dos filósofos mais investigados do mundo, seja no cenário nacional ou internacional. Apesar disso, são raros os textos que se debruçam, especificamente, sobre sua associação com Cícero – a maioria deles analisa seu elo com Aristóteles. O vínculo entre o Doutor Angélico e o Orador, assim, é ainda pouquíssimo explorado a fundo, mesmo sendo ele amplamente constatado e mencionado pela academia.

Além disso, os poucos escritos que se dedicam, exclusivamente, a investigar a relação entre o Arpinata e Tomás de Aquino, ou são artigos ou capítulos de livros – que, por sua reduzida extensão, não abordam o tema de modo tão aprofundado – ou tem como foco um estudo comparativo entre os dois autores. Este é o caso, por exemplo, do livro de Charles Nemeth, excelente texto e muito citado por nós, mas cujo intuito é mais cotejar e aferir a compatibilidade entre Cícero e São Tomás, do que, propriamente, analisar a complementariedade entre seus trabalhos e seus impactos e contribuições para a edificação da teoria jusnaturalista clássica.

Nosso objetivo, portanto, não é de comparar e ressaltar as semelhanças entre os pensamentos do Orador e do Aquinata, embora esse seja também um tema

interessantíssimo e de grande valia. O que nós postulamos, de fato, é a existência de uma relação de complementariedade entre Cícero e Tomás de Aquino, percebida ao tecermos um paralelo entre os contornos primevos do conceito de Direito Natural, com base na obra ciceroniana, e seu apogeu, com lastro no pensamento do Doutor Angélico. Para cumprimos com esse propósito, dividimos o trabalho em três partes, quais sejam:

- (i) exposição do pensamento de Cícero, com foco nos conceitos de Virtude, Direito e Lei Natural: o escopo desta parte é ilustrar o modo como o Orador, a partir de sua interpretação da Ética helênica e do conceito de Direito erigido em Roma, edifica a noção clássica de Direito Natural.
- (ii) Elucidar o jusnaturalismo tomista, correlacionando-o, pontualmente, à teoria ciceroniana acerca do Direito Natural: o intuito desta parte é expor os principais pontos do pensamento jusfilosófico de Tomás de Aquino, abordando seu conceito genérico de *Lex*, as definições de Lei Eterna, Lei Natural e Lei Humana, a mutabilidade do Direito Natural e sua relação com o Direito Positivo, entre outros.
- (iii) Em capítulo conclusivo, apresentaremos, de forma sistematizada, os pontos de convergência entre o Arpinata e o Doutor Angélico abordados ao longo da tese, no intuito de evidenciar a relação de complementariedade entre suas respectivas teorias jusnaturalistas, e esclarecer o modo pelo qual São Tomás incrementa e desenvolve as ideias de Lei Natural e de Lei Positiva trazidas por Cícero, revestindo-as de maior precisão conceitual, sem, entretanto, abandonar o finalismo da Ideia de Bem que marca o jusnaturalismo clássico.

Após cumpridas estas três etapas, seguramente, haveremos demonstrado não apenas o objeto imediato desta tese, consubstanciado na relação de complementariedade entre as jusfilosofias de Cícero e São Tomás de Aquino mencionadas na hipótese acima, mas, também, seu objeto mediato, que, conforme salientado, é evidenciar a essencialidade de se pesquisar o Direito Natural clássico no contexto jusfilosófico contemporâneo.



## 1. Cícero e a República: apontamentos históricos

Cícero nasceu em 106 a.C. e vivenciou o efervescente (e violento) século I a.C., denotado pelo crepúsculo do regime republicano que ele tanto buscava preservar (Cícero, sem ingenuidade, enxerga as falhas, mas ainda assim admira e exalta a República<sup>17</sup>), e pela ascensão das ditaduras romanas – a de Júlio César, e, em seguida, a de Otaviano Augusto, que consolidaram o regime imperial em Roma. Assim, tanto o pensamento quanto o foco da filosofia ciceroniana foram substancialmente definidos pela instável conjuntura política da Roma de sua época. Para que compreendamos essa instabilidade, contudo, devemos retroceder alguns anos do nascimento do Arpinata e examinar, brevemente, a própria história romana.

Fato é que a República de Roma, estabelecida em aproximadamente 509 a.C.<sup>18</sup>, fruto da derrocada do regime monárquico, sempre convivera com o atrito entre as duas grandes classes em que estava dividida, quais sejam: o patriciado (ou nobreza), composto por grandes latifundiários, que não raramente integravam o corpo político do Estado<sup>19</sup>; e a plebe, composta por cidadãos livres romanos que se dedicavam às mais diversas ocupações, tais como pequenos proprietários de terras, comerciantes e burgueses, artesãos, entre outros.

Como bem aponta Pierre Grimal<sup>20</sup>, a República romana não consistia em um regime democrático à semelhança do que se tem hoje. Pelo contrário, ela mais se assemelhava a um regime oligárquico, cujo poder era exercido pelo Senado, conselho de anciãos instituído durante a monarquia<sup>21</sup>, que não só sobrevivera à realeza, mas, de fato, que a substituíra como instrumento de governo. O fio da história da República de Roma, nesse passo,

---

<sup>17</sup> Utiliza-se a palavra “República” com a primeira letra maiúscula, para se referir especificamente à República romana.

<sup>18</sup> Embora haja certo dissenso doutrinário sobre esta data, o ano de 509 a.C. é, tradicionalmente, reconhecido como a data em que a República fora estabelecida em Roma. Ver, nesse sentido: GRIMAL, Pierre. *La Civilización Romana: vida, costumbres, leyes e artes*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 33.

<sup>19</sup> Utiliza-se o termo Estado, aqui, sem excessivo rigor acadêmico, como sinônimo de ente político responsável pelo governo de um território e um povo.

<sup>20</sup> GRIMAL, Pierre. *La Civilización Romana. Op. cit.*, p. 35.

<sup>21</sup> O próprio Cícero menciona as origens monárquicas do Senado no seguinte excerto de *Da República*: “depois da morte de Tácio, o poder inteiro voltou para Rômulo, que já de acordo com aquele, reunira em conselho real os principais cidadãos, chamados de pais pelo carinho do povo”. CÍCERO. *Da República*. Brasília: Senado Federal, v. 250, 2019, p. 54 (II.VIII).

desenrolava-se dentro de um instável equilíbrio social, marcado pelos sucessivos embates entre nobreza e plebe, cada uma na procura expandir e/ou consolidar seus respectivos direitos e privilégios.

O ano de 146 a.C. representa, certamente, um dos divisores de água na história de Roma. A República, que sempre tivera no militarismo uma de suas principais características, vivenciava então um período de notável êxito expansionista, marcado pelas conquistas de Cartago (após as duas guerras púnicas)<sup>22</sup>, e da *pólis* grega de Corinto. Mais do que a simples anexação de territórios, estas vitórias consolidaram o domínio completo de Roma sobre o mar Mediterrâneo e a situaram definitivamente como principal potência de seu tempo<sup>23</sup>. Entretanto, esta posição de proeminência geopolítica, paradoxalmente, constitui uma das principais razões do declínio do regime republicano, já que insere o Estado romano em uma grave crise político-econômica. Explica-se o porquê.

Sob o aspecto político, observou-se que, com o crescimento do Estado romano, suas antigas instituições, inicialmente cunhadas para o governo de um pequeno território na península itálica, mostravam-se cada vez mais insuficientes para regulamentar o funcionamento e a vida do imenso e turbulento império que Roma havia se tornado. A República romana, conforme salientado acima, fora fundada em 509 a.C.; e, já no final do séc. V a.C., ela se destacava como a principal potência da região da Itália<sup>24</sup>. Os séculos que se seguiram foram caracterizados por esta mesma nota militar e expansionista, não só dentro da península itálica, mas, inclusive e sobretudo, para outras regiões da Europa e da África.

Essa intensa dilatação territorial, principalmente a partir do referido séc. II a.C., demandava um aparato governamental e administrativo ágil e eficiente, o que por vezes não coadunava com a rigorosidade e formalismo das *institutiones* anciãs. Questões como a administração de novas províncias, a exação e coleta de tributos, o tratamento jurídico de estrangeiros, entre outras, tornavam-se cada vez mais complexas, e demandavam resposta ligeira de um sistema político que não havia sido concebido para isso – não é fortuito, portanto, que justamente o sistema ditatorial tenha ganhado proeminência nesse contexto.

---

<sup>22</sup> Guerras púnicas é o nome dado aos conflitos militares travados entre a República de Roma e a República de Cartago, aproximadamente entre os anos 264 a.C. e 146 a.C.

<sup>23</sup> GRIMAL, Pierre. *La Civilización Romana*. Op. cit., p. 45.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Op. cit., p. 39.

Do ponto de vista econômico, a situação era também crítica. A expansão territorial romana gerou um acréscimo gigantesco no número de escravos, que passaram a absorver uma parcela substancial do trabalho disponível. Como consequência, percebeu-se um aumento dos níveis de fome e miséria entre os cidadãos romanos que integravam as camadas mais baixas da sociedade, fato este que acirrara as tensões entre as duas principais classes sociais, colocando-as em nítido contraste: de um lado, tem-se um patriciado abastado e detentor da escravos, que goza de inúmeros favores políticos; e, de outro lado, tem-se uma plebe crescentemente faminta e insatisfeita, composta por cidadãos livres da própria República.

Esta tensão entre o povo e a nobreza, ou, colocando em termos políticos, entre *Populus* e o *Senatus*, já evidente desde os primórdios de Roma, acentua-se ao longo da segunda metade do século II a.C., a ponto de atingir o nível de ebulição. Conforme pontua Atkins: “desde o final do século II a.C., havia sinais de fricção entre certos indivíduos e o Senado, sinais estes que, ao tempo de Cícero, tornar-se-iam intoleráveis”<sup>25</sup>.

Nesse contexto, o fim do séc. II a.C., e praticamente todo o século I a.C., serão palco de sucessivos episódios de avanços e retrocessos de ambas as aludidas classes políticas, os quais culminarão, como se sabe, na ruptura do regime republicano em Roma. A trajetória política e o destino cruel de Tibério Graco<sup>26</sup> e Caio Graco<sup>27</sup>, *v. g.*, representam uma das mais evidentes manifestações deste conflito entre plebe e patriciado, e simbolizam a volatilidade do cenário romano da época.

Ambos os irmãos ocuparam o cargo de tribuno da plebe, e ambos legislaram a favor do *Populus* romano, aprovando medidas que determinavam a concessão de terras para os cidadãos livres de menor renda, em desfavor dos latifúndios concentrados nas mãos da aristocracia. Estas leis, por óbvio, causaram notória indignação entre os membros da nobreza, fato este que levou ao brutal assassinato de Tibério Graco pelas mãos dos

---

<sup>25</sup> “From the late second century, there were signs of the friction between individuals and Senate that would become intolerable in Cicero's day”. ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm; HARRISON, Simon; LANE, Melissa (orgs.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 480.

<sup>26</sup> Eleito no ano 134 a.C. para o cargo de Tribuno da Plebe, e reeleito no ano 133 a.C. Foi assassinado em 133 a. C.

<sup>27</sup> Eleito no ano 122 a.C. para o cargo de Tribuno da Plebe, e reeleito no ano 121 a.C. Cometeu suicídio em 121 a. C.

Senadores da República, e ao suicídio de Caio Graco após ele ter sofrido uma fracassada tentativa de assassinato, perpetrada também por parte do Senado.

A flagrante violência destes episódios, mais do que evidenciar um conflito entre o Povo e o Senado, demonstra também o cristalino declínio da virtude política da Roma deste tempo. Ao assassinar um Tribuno da Plebe a pedradas e pauladas, o Senado, supostamente formado pelos *boni* de Roma, vale dizer, pelos homens bons, revela o quanto se distanciara dos antigos valores sobre os quais fora fundado e a realidade visceral dos jogos de poder na República. A análise de Mary Beard é precisa neste sentido:

Ao examinarem em retrospecto o período, os historiadores romanos lamentaram a destruição gradual da política pacifista. A violência passou cada vez mais a ser aceita como instrumento político. As restrições e convenções tradicionais sofreram rupturas, uma a uma, até que espadas, porretes e tumultos praticamente tomassem o lugar das urnas de votação.<sup>28</sup>

Nessa mesma toada, a trajetória de Sula simboliza a continuação da mentalidade bestial da conjuntura política romana dos séculos II e I a.C.; entretanto, ao contrário dos irmãos Graco, Sula empreendeu notório esforço político para assegurar os antigos privilégios gozados pela nobreza e Senado, esforço este que se esteava em forte repressão e perseguição violenta de seus adversários. Entre as mais distintas medidas aprovadas pelo polêmico general e cônsul de Roma, destacam-se o aumento no número de senadores da República com o intuito de restringir o poder dos censores<sup>29</sup>, e a *Lex Cornelia de Tribunicia*<sup>30</sup>, que, dentre outras prescrições, restringiu as prerrogativas do tribunato da plebe ao retirar seu direito de veto. Não é exagerado falar que o governo de Sula, em poucos anos, retrocedeu em séculos os direitos que a plebe romana havia lutado para conquistar<sup>31</sup>.

Todavia, o fato mais marcante do governo de Sula, indubitavelmente, foi a restauração do instituto da ditadura, faculdade extraordinária que não havia sido colocada em exercício na história romana por mais de um século, e cuja função precípua era a

---

<sup>28</sup> BEARD, Mary. *SPQR: uma história da Roma Antiga*. São Paulo: Planeta, 2017, p. 209.

<sup>29</sup> Nesse sentido: SCULLARD, H. H. *From Gracchi to Nero: A History of Rome from 133 BC to AD 68*. 5ª ed. New York: Routledge, 1982.

<sup>30</sup> Nesse sentido: WILLIAMSOM, Callie. *The Laws of the Roman People: Public Law in the Expansion and Decline of the Roman Republic*. Michigan: The University of Michigan Press, 2004. p. 482.

<sup>31</sup> GRIMAL, Pierre. *La Civilización Romana. Op. cit.*, p. 48.

investidura de poderes praticamente ilimitados na figura do ditador. Soma-se a isso o fato de que a ditadura de Sula extrapolou os ditames inicialmente previstos pelo Direito romano, ao avaliar que sua “regência” se prolongasse por tempo indeterminado, em oposição ao prazo de seis meses estipulado pela legislação republicana da época. Pierre Grimal, na seguinte passagem, ilustra de maneira precisa as nuances do governo de Sula:

Sula se elevava em decorrência do favor dos aristocratas. Foi ele quem saíra vitorioso no final, mas esta vitória custou muito sangue. Ainda mais sério: precisou-se, para restaurar a paz, suspender o jogo normal das instituições republicanas e atribuir a Sula poderes extraordinários que o tornaram um rei sem título, e lhe permitiram impunemente ditar proscricções, isto é, ordenar o assassinato seus inimigos políticos, que eram também os inimigos da oligarquia senatorial. Sula dedicou-se a restaurar o poder do Senado, derrubando os obstáculos que se opunham até então, durante cerca de quarenta anos, ao governo da aristocracia.<sup>32</sup>

Estes eventos, tanto a violência cometida contra os irmãos Graco quanto a restrição dos direitos do *Populus* e o agressivo autoritarismo praticado por Sula, denotam a efervescência do cenário político romano à época de Cícero, marcado pela falência das antigas instituições republicanas e pela redução do aparato administrativo público a um espaço de brutalidade e interesses pessoais.

O próprio Arpinata protagonizou<sup>33</sup>, durante seu consulado, um dos acontecimentos mais marcantes desta natureza, qual seja, o conturbado e polêmico processo contra Catilina, endividado nobre romano que, havendo perdido as eleições para o cargo de cônsul, supostamente buscou o apoio do *Populus* para derrubar o poder do Senado e assumir o controle de Roma. Atuando como acusador do fracassado candidato a cônsul, Cícero se exerce em sua habilidade oratória, defendendo em seu discurso a manutenção das antigas

---

<sup>32</sup> “Sila había sido elevado por el favor de los aristócratas. Fue él quien consiguió al final la victoria, pero ésta costó mucha sangre. Cosa más grave aún: precisó, para restablecer la paz, suspender el juego normal de las instituciones republicanas y atribuir a Sila poderes extraordinarios que hicieron de él un rey sin título y le permitieron proceder impunemente a dictar proscripciones, es decir, a hacer asesinar a sus enemigos políticos, que eran los enemigos de la oligarquía senatorial. Sila se dedicó a restaurar el poder del Senado, derribando los obstáculos que se habían opuesto hasta entonces, desde hacía unos cuarenta años, al gobierno de la aristocracia”. *Ibidem*, p. 48.

<sup>33</sup> Cumpre salientar que a versão dada por Cícero acerca da conspiração de Catilina, e seu próprio protagonismo em seu processo, é contestada por alguns historiadores, posição esta baseada sobretudo na obra de Salústio, historiador romano que com quem o Arpinata tinha uma relação de inimizade.

tradições republicanas e a segurança do Estado face àqueles que contra ele conspiram. Veja o seguinte trecho da acusação ciceroniana:

Oh deuses imortais! Em que país do mundo estamos nós, afinal? Que governo é o nosso? Em que cidade vivemos nós? Estão aqui, aqui dentro do nosso número, venerandos senadores, neste Conselho mais sagrado e mais respeitável da face da terra, aqueles que meditam a morte de todos nós, aqueles que trazem no pensamento a destruição desta cidade e até a do mundo inteiro. É a estes que eu, como cônsul, tenho na minha frente e lhes peço conselho acerca dos interesses do Estado (...).<sup>34</sup>

O processo contra Catilina constitui o *apex* da trajetória política de Cícero. Mary Beard traz uma bela e precisa passagem, que evidencia a importância histórica desse acontecimento: “esse encontro diante do Senado entre Cícero e Catilina é o momento que define toda história: os dois adversários frente a frente em uma instituição central da política romana”<sup>35</sup>. Ainda nas palavras de Beard: “a derrota de Catilina foi uma vitória notável para Cícero; e seus apoiadores o apelidaram de *pater patriae*, ou “pai da Pátria”, um dos títulos mais esplêndidos e lisonjeiros que você poderia ganhar em uma sociedade extremamente patriarcal como Roma”<sup>36</sup>.

Apesar de ter sido bem sucedido em obstar o golpe de Estado envidado por Catilina, Cícero, paradoxalmente, foi condenado ao exílio em razão de sua atuação neste mesmo processo, sob a acusação (feita, inclusive, por Júlio César) de que condenara Catilina à morte sem o devido processo legal<sup>37</sup>. A despeito da curta duração de seu exílio (58 a.C. – 57 a.C.), após o retorno de Cícero à República, sua atuação na vida pública romana nunca mais foi tão contundente como antes, não obstante tenha se oposto à ditadura de César, mesmo que de maneira discreta, e também se oposto, dessa vez de modo aberto, ao autoritário governo

<sup>34</sup> CÍCERO. *As Catilinárias*. Lisboa: Verbo, 1974. p. 9 (IX).

<sup>35</sup> BEARD, Mary. *SPQR. Op. cit.*, p. 39.

<sup>36</sup> *Ibidem.*, p. 47.

<sup>37</sup> As circunstâncias da execução de Catilina refletem temas que permanecem controvertidos e polêmicos ainda no cenário juspolítico contemporâneo e são propulsores de intensos debates — o que evidencia a importância do estudo da filosofia e história do período clássico. Mary Beard faz esta ressalva no seguinte excerto: “a dura reação de Cícero — incluindo execuções sumárias — colocou de maneira cabal questões que nos preocupam ainda hoje. Será legítimo eliminar “terroristas” à margem dos devidos processos legais? O quanto os direitos civis devem ser sacrificados em nome dos interesses da segurança interna?”. *Ibidem*, p. 28.

de Marco Antônio. A história da vida e pensamento políticos do Arpinata, certamente, é uma que evita extremos, sendo marcada por palavras como moderação, razão e conservadorismo. Veja, nesse sentido, o seguinte excerto de *Da República*:

Assim como o poder ilimitado dos grandes leva à queda da aristocracia, a liberdade leva o povo demasiado livre à escravidão. Os extremos se tocam na própria natureza: na temperatura, na vegetação, no corpo humano, e, sobretudo, na forma de governo. Essa excessiva liberdade logo se transforma em dura escravidão para os povos e para os indivíduos. Assim, da excessiva liberdade surge o tirano e a mais injusta e dura servilidade.<sup>38</sup>

Nota-se que Cícero, apesar de ser de família nobre, não descendia do tradicional e ilustre patriciado que compunha a classe política romana. Sua família sequer residia em Roma, e sim em *Arpinum* (por isso o termo “Arpinata”), cidade a cerca de 100 quilômetros de Roma – o que, na época, representava uma viagem de, no mínimo, um dia<sup>39</sup>. Dessa forma, embora fossem cultos e letrados, o que é evidenciado pelo próprio amor do Orador pela filosofia, Cícero e seu irmão, Quintus, não possuíam experiência prévia em cargos públicos, nem desfrutavam de muitos contatos que os ajudassem nessa empreitada. Todavia, o prestígio pela educação sempre marcara seu caminho.

Em sua juventude, Cícero teve como mentor Lúcio Licínio Crasso, cônsul romano no ano de 95 a.C. e um dos grandes oradores de seu tempo. Posteriormente, ele estudou Direito sob a tutela de Quinto Múcio Cévola – o Augure (cônsul romano em 117 a.C.), e também de Quinto Múcio Cévola – o Pontífice (cônsul romano em 95 a.C.). A admiração de Cícero por estes homens é claramente demonstrada no seguinte excerto, escrito pelo próprio Orador:

---

<sup>38</sup> CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 47 (I. XLIV)

<sup>39</sup> Charles Brittain comenta sobre as origens pouco renomadas de Cícero e sua ascensão meteórica no cenário político de Roma: “ele teve a desvantagem de descender de um família provincial – embora nobre – de *Arpinum*, cerca de 100 milhas a sudeste de Roma; mas em 63 BC, suas habilidades como orador já o haviam provido de popularidade e influência suficientes para garantir sua eleição ao consulado” (he had started out with the disadvantage of coming from a provincial—though aristocratic— family from Arpinum, about one hundred miles southeast of Rome; but by 63 BCE his oratorical skills had won him enough popularity and influence to secure the consulship). BRITTAİN, Charles. Introduction. In: CÍCERO. *On Academic Scepticism*. Trad. por Charles Brittain. Cambridge: Hackett Publishing Company Inc, 2006, p. IX.

“Ora, tão logo eu vesti a toga viril, fui confiado por meu pai a Cévola (o Augure – nota do autor); a partir de então, sempre que podia ou me era permitido, procurava me aproximar desse ancião. Registrava, assim, em minha memória, inúmeras observações ricas de sentido, elaboradas em formulações concisas e judiciosas, e procurava enriquecer meus conhecimentos com a sua rica experiência de vida. Quando ele morreu, procurei o Pontífice Cévola, sem sombra de dúvida, o homem mais notável de nossa pátria, por sua inteligência e sua honestidade”<sup>40</sup>

Lúcio Licínio Crasso, o Augure e o Pontífice foram responsáveis, em grande medida, por edificar a personalidade política de Cícero, sempre conservadora e conciliadora, e o conferiram a experiência e os conhecimentos práticos necessários para que ele ascendesse na vida pública.

Entretanto, para além do saber de cunho mais pragmático, indubitavelmente necessário para sua atuação como jurista e estadista, Cícero também nutria grande paixão pela filosofia, que lhe foi ensinada pelos mais renomados filósofos gregos de sua época. Em sua juventude, ele foi aluno do epicurista Fedrão (ironicamente, o Orador será um fervoroso opositor do epicurismo). Sobre o ceticismo, ele aprendeu com Filão de Larissa<sup>41</sup>, ainda em Roma e, alguns anos depois, em Atenas, pela Academia de Antíoco de Ascalão. Sobre o estoicismo, Cícero foi instruído por Diodoto e, posteriormente, Posidônio de Rodes (que exerceu grande influência em seus escritos)<sup>42</sup>. Esta multiplicidade de fontes filosóficas, inclusive, é uma das notas mais características do pensamento ciceroniano, que é produto da combinação das escolas socrático-platônica, aristotélica, estoica e cética.

O helenismo, de fato, era muito presente na forma de viver e pensar dos romanos, e constitui, inegavelmente, sua base filosófica – e com Cícero não é diferente. Vale notar que Cícero é considerado, por muitos, um dos maiores transpositores da filosofia grega para o solo romano, havendo traduzido vários textos helênicos para o latim, justamente no intuito de difundir e apologizar a reflexão filosófica na língua pátria de Roma. Esta tarefa, vale destacar, não era fácil, já que, por um lado, parte da elite romana preferia o acesso às obras helênicas em seu idioma original, e, por outro, boa parte dos romanos desprezavam

<sup>40</sup> CÍCERO. *Sobre a Amizade*. Trad. João Teodoro D'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2006, p. 13 (I.1).

<sup>41</sup> Ver: ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm; HARRISON, Simon; LANE, Melissa (orgs.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Op. cit., p. 484.

<sup>42</sup> Ver: BRITTAIN, Charles. Introduction. In: CÍCERO. *On Academic Scepticism*. Op. cit., p. X.



a própria filosofia, por considerá-la uma atividade excessivamente contemplativa. Cícero faz esta ressalva no seguinte excerto do Hortênsio:

Há, de facto, pessoas, e não forçosamente de pouca cultura, que detestam por completo a prática filosófica. Alguns, sem dúvida, não a condenam de todo se for praticada com moderação, mas já não aceitam que se lhe dedique tamanho empenho e tão grande esforço. Outros haverá também que, bons conhecedores das letras gregas, desprezam as latinas, e dizem preferir gastar as suas energias lendo os textos gregos no original. Suspeito, finalmente, que há-de haver quem opine que eu devia dedicar-me a outro género de escrita, por este tipo de literatura, ainda que exija talento, não estar à altura do meu estatuto político e social.<sup>4344</sup>

Cícero, assim, fora certamente um grande estudioso e conhecedor da filosofia grega, e muito fez para que levar aos cidadãos romanos seus ensinamentos. Além disso, o fascínio do Arpinata pela filosofia desempenhou um importante papel, ao consolidar ainda mais sua personalidade política moderada. Conforme pontua Atkins: “Cícero herdou da teoria grega o horror pela revolta política, o que foi confirmado pelos próprios eventos de sua vida. Ele aprendeu de Aristóteles (talvez indiretamente) que estabilidade requer o equilíbrio complementar de diferentes grupos de interesses”<sup>45</sup>.

A filosofia e o ativismo político, nesse passo, não constituem partes segregadas, ou muito menos conflitantes, na vida do Arpinata. Pelo contrário, seu amor pela filosofia é

---

<sup>43</sup> CÍCERO. *Hortênsio (Hortensius)*. In: *Textos Filosóficos*. Livro I. 2ª Ed. Trad. Por J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2018, p. 36 (II.2).

<sup>44</sup> Sobre este tema, leciona Charles Brittain: “o maior problema não era que a população letrada romana não se interessava pela filosofia, mas sim que a elite intelectual era efetivamente bilingue em grego e latim, e considerava que a filosofia era melhor feita em grego (...). Mas Cícero acreditava, e corretamente, como se observou posteriormente – que o latim poderia ser utilizado como um meio para o cogitar filosófico, e se propôs a naturalizar a filosofia helenística para sua cultura nativa” (The problem was not so much that educated Romans were not interested in philosophy, but that the intellectual elite was effectively bilingual in Latin and Greek, and philosophy was regarded as something best done in Greek (...). But Cicero believed— correctly, as it turned out—that Latin could be put to use as a medium for philosophical thought, and so set out to naturalize Hellenistic philosophy into his native culture). BRITAIN, Charles. Introduction. In: CÍCERO. *On Academic Scepticism*. Op. cit., p. X.

<sup>45</sup> “Cicero inherited from Greek theory a horror of political upheaval, which was confirmed by the events of his life. He learnt from Aristotle (perhaps indirectly) that stability requires the complementary balancing of different groups of interests”. ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm; HARRISON, Simon; LANE, Melissa (orgs.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Op. cit., p. 514.

condicional para seu desenvolvimento como estadista, da mesma forma que seu senso de dever para com a *pólis* é um traço marcante de seu pensar filosófico. Como bem coloca Reydam-Schils, “para Cícero, a relação entre a vida ativa e o engajamento na filosofia não é uma questão de mera alternância na vida de uma pessoa. Antes, a responsabilidade política e o estudo da filosofia se reforçam mutuamente”<sup>46</sup>.

A vida política de Cícero se iniciou como um desdobramento de sua atuação como advogado. Apesar de não descender de família rica ou tradicional na política, seu talento na defesa de personalidades importantes da vida pública romana o rendeu notoriedade, o que abriu caminho para que fosse eleito, em 75 a.C., para o cargo de *Quaestor*, na Sicília. Após essa nomeação, o Arpinata ascendeu rapidamente como estadista e, finalmente, foi eleito cônsul para o ano de 63 a.C. Seu consulado, refletindo seu posicionamento político e filosófico, foi denotado pela moderação e conservadorismo. Embora seu governo pendesse em favor da aristocracia romana, o Orador, sábio e habilmente, colocava-se também como um protetor das aspirações do povo, sempre buscando um equilíbrio entre os interesses diferentes, e comumente contraditórios, das classes políticas de sua época.

Cícero, de fato, fala com grande orgulho de seu consulado<sup>47</sup>, sobretudo de sua controversa atuação como acusador de Catilina, que, conforme salientado acima, resultou em seu exílio. Conforme pontua Atkins: “o próprio Cícero, olhando para seu consulado, enxerga com irrestrito orgulho o momento em que ele desvelou a conspiração de Catilina (...). Nos anos que seguiram o termo de seu ofício, ele esperava desfrutar do prestígio e autoridade apropriados à sua posição de ex-cônsul, e desempenhar um papel de liderança na condução do governo de Roma. Ele errou, e muito, seu cálculo”<sup>48</sup> – já que fora exatamente sua atuação contra Catilina que o levava ao exílio.

---

<sup>46</sup> “For Cicero, the relation between the active life and engaging in philosophy is not merely a matter of alternating phases in one’s life. Rather, political responsibility and the study of philosophy are always meant to reinforce one another”. REYDAMS-SCHILS, Gretchen. *Nature and Social Ethics*. BÉNATOUÏL, Thomas; ATKINS, Jed (eds.). *The Cambridge Companion to Cicero’s Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p. 188.

<sup>47</sup> Veja, nesse sentido, o seguinte trecho de *Da República*: “quando jurei, ao deixar o Consulado, na assembleia do povo romano, que repetiu meu juramento, que eu salvara a pátria, senti a recompensa das inquietações e cuidados que me produziram as injúrias”. CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 21 (I.IV)

<sup>48</sup> “Cicero himself was to look back on his consulate with unrestrained pride in the moment when he foiled a conspiracy led by Catiline (...). Cicero hoped that he would spend the years following his consulship enjoying the prestige and authority appropriate to his position, and playing a leading role in guiding the

O período que sucede o retorno de Cícero do exílio, até sua morte em 43 a.C. por ordem de Marco Antônio<sup>4950</sup>, é notadamente similar à conjuntura histórica do início do séc. I a.C. Cada vez mais ruíam as antigas instituições republicanas, e cada vez mais Roma confiava sua administração ao autoritarismo e talento de alguns poucos integrantes do *Senatus*, tornando o governo da República um empreendimento crescentemente voltado para o interesse de um seletivo grupo de pessoas<sup>51</sup>. Como bem aponta Pierre Grimal, “o velho mundo despenca por todas as partes; as instituições tradicionais não conseguem mais suportar o peso do império e, apesar das oscilações que, em certos momentos, parecem deter a evolução, seu lento trabalho segue obscura e irresistivelmente, até que a máquina se adapte às novas necessidades”<sup>52</sup>.

Uma diferença, contudo, merece ser apontada: enquanto os conflitos do início do século I a.C. evidenciam a proeminência da nobreza em detrimento da plebe (toma-se como exemplo a ditadura de Sula, cujas medidas tiveram notório objeto de frear o poder do *Populus*), a política romana, sobretudo após a década de 60 a.C., traz um giro de perspectiva, colocando em realce o inevitável declínio do *Senatus* como força dirigente e fazendo emergir o populismo como principal sustentáculo do poder. A busca pelo apoio da plebe, pelo amor

---

government of Rome. He miscalculated badly”. ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm; HARRISON, Simon; LANE, Melissa (orgs.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Op. cit., p. 485-486.

<sup>49</sup> Cícero fora assassinado por ordem de Marco Antônio, por abertamente se opor ao seu governo. A morte do Arpinata, assim, é prova incontestável da violência e instabilidade que caracterizaram o declínio do regime republicano em Roma. Dio Cassio, na seguinte passagem, descreve o triste fim de Cícero: “quando, no entanto, a cabeça de Cícero também foi trazida a eles um dia (...), Antônio proferiu muitas repreensões amargas contra ela, e então ordenou que ela fosse exposta na *rostra* mais proeminentemente do que o resto, no intuito de que pudesse ser vista no mesmo lugar onde Cícero tinha sido ouvido declamando contra ele, junto com sua mão direita” (When, however, the head of Cicero also was brought to them one day (...), Antony uttered many bitter reproaches against it and then ordered it to be exposed on the rostra more prominently than the rest, in order that it might be seen in the very place where Cicero had so often been heard declaiming against him, together with his right hand). DIO CASSIUS. *Dio's Roman History*. V. IV. Trans. Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1955, p. 131 (XLVII, 8, 3).

<sup>50</sup> Ver também a descrição da morte de Cícero nos escritos de Tito Lívio. Destaca-se que é justamente nesta obra que se encontra narrada o célebre apelo do Arpinata: “morro eu na pátria que tantas vezes salvei!” (muoio nella patria che tante volte ho salvato!). TITO LIVIO. *Storie: libri XLI-XLV e frammenti*. v. VII. A cura di Giovanni Pascucci. Torino: Unione Tipografica, 1971, p. 749-751.

<sup>51</sup> Nesse sentido: SHOTTER, David. *The Fall of the Roman Republic*. London: Routledge, 2005, p. 60 e segs.

<sup>52</sup> “El viejo mundo cruje por todas partes, las instituciones tradicionales no pueden seguir soportando el peso del Imperio y, a despecho de las oscilaciones que em ciertos momentos parecen detener la evolución, su lento trabajo sigue obscura e irresistiblemente hasta que la máquina se haya adaptado a las nuevas necesidades”. GRIMAL, Pierre. *La Civilización Romana*, Op. cit., p. 47-48.

do povo, torna-se assim um forte aliado político, conforme se observou durante o Primeiro Triunvirato<sup>53</sup> – aliança política formada por Pompeu Magno, Júlio César e Marcos Crasso, aproximadamente no ano 60 a.C.

A despeito da morte de Crasso na batalha de Carras (53 a.C.), a aliança entre César e Pompeu, já fragilizada, mantivera-se ainda por alguns anos – muito pela ausência de César do cenário político romano, em razão de seu comando militar na guerra da Gália. Todavia, o próprio Cícero, em carta escrita para Aulo, alega ter alertado Pompeu sobre os perigos de sua aliança com César. Nas palavras do Orador: “há várias testemunhas do fato de que eu alertei Pompeu a não formar uma aliança com César, e, posteriormente, para não a dissolver. Da formação desta união, eu percebi que o poder do Senado seria quebrado, e, de seu desfazimento, uma guerra eclodiria”<sup>54</sup>.

Apesar das precisas advertências do Arpinata sobre a aliança entre César e Pompeu, é importante salientar que, durante o consulado de Pompeu (que não era um aristocrata), ainda prevaleciam as antigas estruturas, mesmo que em decadência. Pompeu, de fato, é enxergado como um bom mediador entre o *Populus* e a nobreza, e buscou conservar as tradições romanas, apesar de sua progressiva insuficiência.

Tanto é assim que Cícero e o Senado apoiaram e se afiliaram<sup>55</sup> a Pompeu, seja durante seu último consulado (52 a.C.), seja na guerra civil contra Júlio César. Este apoio era fruto de dois fatores: primeiro, da postura moderada de Pompeu em sua vida política,

---

<sup>53</sup> Nesse sentido, leciona David Shotter: “no entanto, como vimos, seus objetivos (Primeiro Triunvirato – nota do autor) eram relativamente modestos e razoáveis, e ele foi forçado à existência mais pela intransigência dos *optimates* do que pelas ambições extravagantes da parte dos três propriamente ditos. Em última análise, contudo, os três podem ser vistos, juntamente com outros, como rivais pelo apoio dos populares entre a nobreza, os equestres e os plebeus urbanos e rurais”. (Yet, as we have seen, its aims were relatively modest and reasonable, and it had been forced into existence more by the intransigence of the optimates than by outlandish ambitions on the part of the three themselves. Ultimately, however, the three can be seen, together with others, as rivals for the support of the populares amongst the nobility, the equestrians, and the urban and rural plebs). SHOTTER, David. *The Fall of the Roman Republic*. Op. cit., p. 63.

<sup>54</sup> “Yet, after all, I have numberless witnesses to the fact that I warned Pompey not to form a union with Caesar, and afterwards not to sever it. By this union I saw that the part of the senate would be broken, by its severance a civil war be provoked”. CICERO. *Letters of Marcus Tullius Cicero*. Trans. E. S. Shuckburgh. New York, The Collier Press, 1909, p. 168 (XXVI).

<sup>55</sup> ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm; HARRISON, Simon; LANE, Melissa (orgs.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Op. cit., p. 503.

e, segundo, no caso específico de Cícero, por razões pessoais<sup>56</sup> – Pompeu advogou em favor do encerramento de seu exílio e de seu retorno à Roma<sup>57</sup>.

O frágil respiro das instituições romanas ao longo do último consulado de Pompeu, entretanto, agravou-se substancialmente após o desfecho da guerra civil entre ele e Júlio César. Pompeu, como se sabe, foi derrotado, o que levou à consequente ascensão de Júlio César ao posto de ditador. A assunção do poder por Júlio César, embora tenha representado um efêmero momento de paz na história política romana do séc. I a.C.<sup>58</sup>, certamente já prenuncia o inevitável destino de Roma rumo ao regime imperial. Conforme pontua Pierre Grimal:

ocorre a ele (Júlio César - nota do autor) um pensamento sobre os problemas fundamentais (de Roma – nota do autor): ele compreende que as velhas formas da vida política estão ultrapassadas, que o fracasso do regime não vem dos homens, mas das instituições que, em sua longa evolução, não foram capazes de se adaptar adequadamente às necessidades imperiais.<sup>59</sup>

A ditadura cesariana, nesse passo, apesar de não extinguir formalmente as antigas instituições romanas, certamente reduz sua participação como força governante da República. O *Senatus* é mantido na ditadura de César; entretanto, a voz que comanda o Estado é somente uma, qual seja, a do Ditador. E Cícero objeta esta conjuntura, por mais que, em relação a Júlio César, esta oposição tenha sido velada.

---

<sup>56</sup> O apreço do Arpinata por Pompeu é evidenciado no seguinte excerto, extraído de uma carta escrita a Pompeu pelo próprio Orador, no contexto da guerra civil: “se você (Pompeu – nota do autor) e seu exército estão bem, eu fico contente. De seu comunicado oficial, eu, e todos os demais, exaltamo-nos de satisfação; isso porque você nos deu uma forte esperança de paz, paz esta da qual eu garanti a todos, em confiança, exclusivamente, a você”. (If you and the army are well I shall be glad. From your official dispatch I have, in common with everyone else, received the liveliest satisfaction; for you have given us that strong hope of peace, of which, in sole reliance on you, I was assuring everyone). CICERO. *Letters of Marcus Tullius Cicero*. *Op. cit.*, p. 86 (III).

<sup>57</sup> ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm; HARRISON, Simon; LANE, Melissa (orgs.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. *Op. cit.*, p. 486.

<sup>58</sup> GRIMAL, Pierre. *La Civilización Romana*. *Op. cit.*, p. 51.

<sup>59</sup> “Se adivina en él un pensamiento que ha meditado sobre los problemas fundamentales: ha comprendido que las antiguas formas de la vida política están caducas, que el fracaso del régimen no proviene de los hombres, sino de las instituciones que una larga evolución no ha podido adaptar convenientemente a las necesidades imperiales”. *Ibidem*, p. 51.

A relação e a opinião de Cícero quanto a Júlio César, na verdade, são repletas de idas e vindas. Das cartas escritas pelo Arpinata, observa-se que, no início de sua trajetória política, ele admira César e cultiva com ele um bom relacionamento público (e, inclusive, certa amizade)<sup>60</sup>. Todavia, com o passar do tempo e, sobretudo, com a formação do primeiro triunvirato, essa relação se estremece – a carta à Aulo colacionada acima é um claro testemunho disso, bem como o papel determinante que César desempenhara no exílio do Arpinata.

Anos depois, durante o início da ditadura cesariana, Cícero e César retomam boas relações; o Arpinata, inclusive, abertamente aclama César, em vista de sua aparente grandeza de espírito e generosidade em perdoar aqueles que apoiaram Pompeu na guerra civil<sup>61</sup>. Conforme a ditadura de César progride, contudo, a opinião do Arpinata mais uma vez se encrudesce, à medida que ele percebe os traços autoritários do então governante. Citamos, aqui, o trecho de uma carta escrita pelo Orador a Brutus, na qual ele abertamente saúda os Idos de Março: “depois da morte de César e dos seus sempre memoráveis Idos de Março, Brutus (...), uma grande praga foi removida por seus atos, uma bela mancha no povo romano extinguiu-se, imensa glória na verdade adquirida por vocês mesmos”<sup>62</sup>.

A despeito das idas e vindas da opinião de Cícero em relação a Júlio César, fato é que, embora eles tivessem visões políticas frequentemente díspares, havia, ao menos

---

<sup>60</sup> Este sentimento é notável no seguinte excerto, extraído de uma carta escrita por Cícero a seu irmão, Quintus: “você escreve sobre o extremo afeto de César por nós. Esse afeto você deve manter aquecido de sua parte, e eu, da minha parte, me esforçarei para aumentá-lo por todos os meios ao meu alcance. (...) Seu comentário, de que você é um favorito ainda maior de César a cada dia, é uma fonte de satisfação eterna para mim”. (You write about Caesar's extreme affection for us. This affection you must on your part keep warm, and I for mine will endeavour to increase it by every means in my power. (...) Your remark, that you are a greater favourite with Caesar every day, is a source of undying satisfaction to me). CICERO. *Letters of Marcus Tullius Cicero*. Op. cit., p. 117 (XIV).

<sup>61</sup> Veja, nesse sentido, o seguinte excerto de uma carta escrita pelo próprio Cícero: “eu sempre me atordoo com a sobriedade, justiça e sabedoria de César (...). Veja com que braços abertos ele nos recebeu. Cássio ele promoveu a legado (*legatus*); Brutus, a governador da Gália; Sulpício, da Grécia; a Marcelo, de quem ele teve mais raiva que qualquer outro, ele restaurou sua posição, com grande consideração” (I am always struck with astonishment at Caesar sobriety, fairness and wisdom (...). Be with what open arms he has received us. Cassius he has made a legate; Brutus governor of Gaul; Sulpicius of Greece; Marcellus, with whom he was more angry than with anyone, he has restored with utmost consideration for his rank). *Ibidem*, p. 170 (XXVI).

<sup>62</sup> “After the death of Ceasar and your ever memorable Ides of March, Brutus (...) a great pest had been removed by your means, a great blot on the Roman people wiped out, immense glory in truth acquired by yourselves”. *Ibidem*, p. 185 (XXXVI).

publicamente, civilidade e respeito mútuo entre eles<sup>63</sup>. Esse respeito, contudo, não impedia Cícero de enxergar que Roma, sob César, voltava-se para um regime autoritário. Nas palavras de Barry Strauss:

Mas era difícil permanecer otimista na nova Roma. Cícero resmungava sombriamente a respeito da História grega e seu rico cabedal de exemplos sobre a maneira como os homens sábios compreendiam as noções de *regna* (ou, no singular, *regnum*), “monarquia”, e *rex*, “rei”. Estes eram termos abusivos em Roma. Aos olhos romanos, a monarquia trazia consigo uma sugestão de poder arbitrário, de tirania e até mesmo de escravidão. Um rei era um inimigo de um governo livre e constitucional.<sup>64</sup>

O Arpinata, inquestionavelmente, é saudosista e possui cristalina predileção pelas instituições republicanas. Todavia, este saudosismo não é ingênuo; ele enxerga claramente o declínio da República, a quebra da virtude política de seus representantes<sup>65</sup>, e a inadequação das antigas *institutiones* para os tempos em que vivia. Entretanto, em um cenário político inevitavelmente marcado por escolhas trágicas (não diferente de hoje), Cícero, em um verdadeiro testemunho ao seu ceticismo filosófico, defende que a República, mesmo em falência e deficitária, é a melhor alternativa para o governo de Roma. Por isso, ele tenta não só preservá-la, mas também restaurá-la, e, mesmo enfraquecido politicamente, luta até sua morte para alcançar seu objetivo<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Ver: STRAUSS, Barry. *A Morte de César*. Trad. David Emílio Rago, São Paulo: Seoman, 2017, p. 43.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>65</sup> Embora Salústio tenha, em várias ocasiões, oposto a Cícero, neste ponto, eles parecem concordar, conforme evidenciado na seguinte passagem: “porém, depois que a Urbe foi corrompida pelo luxo e pela indolência, a República, retrocedendo, passou a sustentar os vícios de comandantes e magistrados com sua grandeza e, como se estivesse esgotada pelo parto, em muitas ocasiões não houve uma única pessoa sequer, em Roma, de grande virtude”. SALÚSTIO. *Salústio: a conjuração de Catilina*. Trad. Adriano Scatolin. São Paulo: Hedra, 1990, p. 26 (I, LIII, 5).

<sup>66</sup> Paradoxalmente, alguns doutrinadores defendem que a obra de Cícero, *Da República*, foi um dos pilares político-filosóficos que preparou a persona do aristocrata romano para o futuro e iminente Principado, o que ocorreu, como se sabe, na pessoa de Otaviano Augusto. Nesse sentido: “há, inclusive, quem defenda que o próprio Cícero auxiliou a preparar as mentes dos homens para o Principado, em razão de sua descrição do ‘*moderator rei publicae*’ ideal, em *Da República*” (some have indeed supposed that Cicero himself had helped to prepare men's minds for the Principate by his account of an ideal ‘*moderator rei publicae*’ in his *de republica*). BRUNT, P. A. *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 67.

O pensamento ciceroniano, portanto, consiste em uma verdadeira ode para os valores constituintes da então ameaçada República de Roma, que, a seu ver, representavam os valores políticos por excelência. Este posicionamento pode ser visto com transparência em diversos dos escritos do Arpinata. Em *Da República*, texto no qual Cícero mescla um relato histórico da República romana com sua própria visão acerca do que constituiria a República perfeita, é nitidamente perceptível o enaltecer dos antigos valores sobre os quais Roma se fundava. Atkins traz uma interessante passagem a esse respeito: “*Da República* confere expressão filosófica para a instintiva enfatuação romana pelas práticas ancestrais. (...) Cícero explora seu saber filosófico para identificar e explicar a importância dos mesmos elementos da República que mais se encontram ameaçados pelos eventos contemporâneos”<sup>67</sup>.

Em *Dos Deveres*, o Orador aborda o intrincado tema da *praxis* virtuosa, referindo-se não somente ao conceito abstrato de Virtude, mas também aos deveres<sup>68</sup> que devem orientar o Homem em sua vida cotidiana e, sobretudo, em sua atuação política. Como bem aponta Atkins: “em resumo, o livro argumenta que a *res publica*, para florescer, depende da virtude de seus líderes, e, por outro lado, define estas virtudes de maneira minuciosamente política”<sup>69</sup>.

Em *Das Leis*, o Arpinata trata da *Lex Naturalis*, cotejando-a à própria ideia de Natureza, no intuito de demonstrar a sacralidade do Direito. Conforme pontua Brunt: “as Leis, segundo os escritos teóricos do próprio Cícero, devem conformar com a Lei divina

---

<sup>67</sup> “*De Republica* gives philosophical expression to the instinctive Roman appeal to ancestral practice. Cicero had exploited his philosophical learning to identify and explain the importance of the very elements of the *res publica* most threatened by contemporary events”. ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm; HARRISON, Simon; LANE, Melissa (orgs.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Op. cit., p. 497 e 498.

<sup>68</sup> Na presente tese, escreveremos Deveres, com a primeira maiúscula, para nos referirmos ao conceito abstrato de Dever, ao seu aspecto ontológico. Em oposição, deveres, com a primeira letra minúscula, refere-se aos deveres em sua acepção concreta, às obrigações morais cotidianas do Homem. Estes deveres são chamados, pelos estoicos, de deveres medíocres. Abaixo essa distinção será detalhada com maior profundidade.

<sup>69</sup> “In short the book argues that a flourishing republic depends upon the virtues of its leading citizens and, conversely, defines those virtues in a thoroughly political manner”. ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm; HARRISON, Simon; LANE, Melissa (orgs.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Op. cit., p. 505.



da Natureza; dispositivos que não preenchem esta condição não são Leis propriamente ditas”<sup>70</sup>.

O prestígio da Virtude, o respeito à Lei e o mérito da República são, portanto, temas centrais da obra jusfilosófica de Cícero, obra esta que, de modo sublime, combina as peculiaridades e a história de Roma à erudição da filosofia clássica grega. Mister apontar, contudo, que, embora Cícero muito se inspire na filosofia helênica, a realidade política da Roma de sua época é muito diversa daquela vivenciada na Grécia. Isso porque, apesar da fragilidade das antigas instituições políticas romanas, o aparato estatal da República ainda assim é infinitamente mais complexo do que aquele que se verificava nas *poleis* helênicas, mesmo tomando-se por base a era dourada de Atenas.

Esta complexidade, por consequência, demanda uma reflexão jurídico-filosófica que transcenda as fronteiras conceituais traçadas pela Grécia clássica. E esta demanda é satisfeita com maestria pelo Orador, cuja obra revela uma relação entre *Ius*, *Virtus* e *Natura* que, não obstante beba de suas fontes gregas, mantém-se fiel às tradições e costumes consolidados em Roma ao longo de seus cinco séculos de existência (aproximadamente). Como bem coloca Atkins: “Cícero explorou intensamente a filosofia grega; mas de tudo aquilo que ele toma emprestado, ele se apropria e transforma imensamente para seus próprios propósitos. Por conseguinte, sua filosofia política deve ser iluminada pelas circunstâncias concretas de sua própria época”<sup>71</sup>.

Nesse contexto, é importantíssimo ressaltar que o Arpinata não simplesmente reproduz em nova roupagem o pensamento helênico; ele o renova<sup>72</sup>, combinando com

---

<sup>70</sup> “*Leges* in Cicero's own theoretical writings must accord with the divine law of nature: statutes which do not fulfil this condition are not properly laws at all”. BRUNT, P. A. *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*. *Op. cit.*, p. 60.

<sup>71</sup> “Cicero exploited Greek philosophy intensively; but whatever he borrowed, he thoroughly appropriated and transformed for his own purposes. Consequently, his political philosophy needs to be illuminated by the concrete circumstances of his own age”. ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm; HARRISON, Simon; LANE, Melissa (orgs.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. *Op. cit.*, p. 477.

<sup>72</sup> Há doutrinadores que acusam Cícero de ser um mero reproduzidor do pensamento grego, desprovido de grande originalidade. Não concordamos com essa assertiva. Como defende Atkins: “nós não mais podemos ignorar a riqueza de evidências em favor da vasta leitura da filosofia e história gregas por Cícero, e sua espontânea familiaridade com conceitos filosóficos, bem como excepcional habilidade de organizar ideias e argumentos” (we can no longer ignore the wealth of evidence for Cicero's wide reading in Greek philosophy and history, and his easy familiarity with philosophical concepts (...) as well as his outstanding ability to organize ideas and arguments). *Ibidem*, p. 477.

originalidade diferentes escolas e lhes dando seus próprios contornos, no intuito de adaptar a rica erudição grega ao contexto histórico e ao *ethos* romano.

É por esta razão que a doutrina, de forma quase uníssona, classifica o Arpinata como um eclético acadêmico, e não como partidário de uma ou outra corrente específica, ou mesmo como um eclético vulgar. A diferença entre o ecletismo acadêmico e o ecletismo vulgar, conforme leciona Pe. Milton Valente, é um ponto chave para compreendermos o pensamento ciceroniano. O eclético vulgar é aquele que extrai de cada tradição filosófica suas preferências e, como em uma espécie de quebra-cabeça, monta seu sistema filosófico com suas peças, seguindo seus conceitos e crenças. O ecletismo vulgar, dessa forma, embora rejeite abraçar uma corrente por inteiro, ainda assim deságua em certo dogmatismo, pois não se furta de afirmar aquilo que, sob sua perspectiva, é o certo.

O eclético acadêmico, por outro lado, rejeita a própria ideia de afirmar, absolutamente, uma verdade. Sua intenção não é selecionar, nas diferentes tradições filosóficas, o que enxerga como certo, já que ele mesmo desafia a noção de certeza. O que o ecletismo acadêmico busca, portanto, é o equilíbrio; é enxergar cada sistema filosófico em suas forças e em seus excessos e, a partir disso, interpretá-los de modo conjugado. É esta a vertente do ecletismo agasalhada por Cícero, como aponta precisamente Pe. Milton Valente. Vejamos:

Cícero faz profissão de ecletismo, não vulgar, mas acadêmico, o que é bem diverso. O eclético vulgar forja um sistema filosófico de peças e fragmentos, tomando, segundo o gosto e convicções, esta doutrina num sistema, aquela noutro: faz uma escolha. Ora, numa espécie de profissão de fé, o eclético acadêmico impôs-se a proibição de fazer uma escolha, porque escolher é dogmatizar, é admitir a verdade absoluta de tal doutrina e condenar outra que lhe seja oposta (...). Resumindo, o acadêmico mantém simultaneamente o pró e o contra, o pró de um modo, o contra de outro. Para ele, o melhor pensamento falseia-se por excesso, indo muito longe numa perspectiva demasiado unilateral. E por isso que a boa Filosofia não é escolher uma doutrina em vez de outra: é aceitá-las todas ao mesmo tempo, corrigindo, umas pelas outras, os excessos de cada uma. Ora, é exatamente desta forma que procede Cícero.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul – EDUCS, 1984, p. 40.

Ao longo da presente tese, as nuances do ecletismo acadêmico ciceroniano serão demonstradas com a devida profundidade. Entretanto, a nível propedêutico, podemos delinear a obra de Cícero, em relação às tradições gregas que o influenciam, da seguinte forma: da filosofia socrático-platônica, o Orador herda o apreço pela Virtude, situando-a (e, por conseguinte, situando o estudo da moral), como o objeto primordial da filosofia, em detrimento das ciências naturais. Também de Sócrates e Platão (indiretamente), e do estoicismo (diretamente), Cícero deriva seus conceitos de Natureza e de sumo Bem, conceitos estes que o acompanharão ao longo de toda sua trajetória filosófica. A austera noção estoica de Bem, contudo, é temperada pelo Arpinata pelo influxo de Aristóteles e dos peripatéticos, que abrem espaço para a existência de bens e virtudes de menor hierarquia, ao lado do Bem supremo – esta flexibilidade é essencial para a compreensão do conceito Utilidade e dos deveres, ideias centrais da ética ciceroniana.

Paralelamente, vale reforçar que esta conjunção de diferentes – e por vezes díspares – tradições helênicas, não seria possível caso Cícero não abraçasse, a nível epistemológico e metodológico, o ceticismo acadêmico. É a postura cética do Arpinata que o permite sopesar os pontos positivos e negativos dos aforismos de cada uma das referidas escolas, e os combinar de forma sensata e racional. E é importantíssimo reforçarmos, aqui, que a palavra-chave para compreendermos o pensamento ciceroniano é combinação, e não seleção, como ensina Pe. Milton Valente. O Arpinata não escolhe aquilo que há de certo em cada um dos sistemas e elimina aquilo que há de errado. Pelo contrário, o que a liberdade do ceticismo lhe proporciona é analisar, conjuntamente, as tradições acima, e assim enxergar que, vistas de modo sincrônico, elas se balanceiam e corrigem<sup>74</sup>. O ceticismo, portanto, não só compõe o ecletismo acadêmico de Cícero, ao lado das demais correntes

---

<sup>74</sup> Vale colacionar, nesse sentido, a bela lição de Milton Valente: “A «dúvida metódica», própria da Academia, não o leva nunca a dizer: estes sistemas não valem mais um que o outro, mas: eles estão todos de acordo no essencial. Ora se tomarmos separadamente cada um dos sistemas, esse juízo não é verdadeiro: os sistemas estão longe de ser idênticos, e Cícero não o ignora. Mas isso é verdade em relação ao modo como os considera: quando toma todos em conjunto, elimina as suas diferenças específicas, corrigindo uns pelos outros. À contradição interna do Aristotelismo (pode ser virtude procurar o seu interesse), opõe-se o belo rigor lógico do Estoicismo (só a beleza moral é virtuosa) ao rigor abstrato do Pórtico (não há virtude senão na sabedoria), opõe-se o espírito mais conciliador e mais concreto do Ginásio (há também virtudes médias, as que consistem no cumprimento das «obrigações» da vida, e são verdadeiras virtude”. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero. Op. cit.*, p. 41.

que o influenciam. Antes, pode-se afirmar que o ecletismo ciceroniano é, verdadeiramente, um produto da atitude cética adotada pelo Orador, e não seria possível sem ela.

Por fim, feitas estas considerações introdutórias, é importante ressaltarmos a imensa importância da obra do Arpinata não só para seu tempo, mas também para reflexão filosófica que o sucede. O peso da influência ciceroniana pode ser percebido nos escritos de São Tomás de Aquino e Hugo Grócio<sup>75</sup> sobre jusnaturalismo, no pensamento de Maquiavel<sup>76</sup> e até na ideia de razão pura prática trabalhada por Kant<sup>77</sup>.

Verifica-se, assim, que Cícero, mesmo havendo redigido sua obra há mais de dois mil anos, continua notadamente presente, já que desempenhou um papel central na edificação de conceitos que, ainda hoje, constituem a base do pensamento jusfilosófico. A fundação do jusnaturalismo, o pensamento político de Maquiavel, a filosofia de Kant, e mesmo o conceito de Direito, são todos legatários, se não diretamente, ao menos por vias transversas, dos esteios filosóficos erigidos pelo Arpinata.

Cícero, portanto, compõe uma obra instigante, bela e, sobretudo nos dias atuais, muito expressiva. A comunhão do Direito e Virtude tecida pelo Orador, lastreada nas ideias de Lei Natural e *recta ratio*, além de chamar atenção para o óbvio liame existente entre a ordem normativa e a Ética, coloca em xeque a rasa noção de que a técnica jurídica, por mais apurada que seja, é capaz de sobreviver de forma independente do arcabouço valorativo

---

<sup>75</sup> Quanto ao jusnaturalismo de Grócio, sustenta Bruno de Oliveira Pinho: “além disso, no segundo capítulo do primeiro livro da referida obra, o jurista (Hugo Grócio – nota do autor) salienta que existem preceitos fundados na própria natureza e, em determinadas situações, a guerra estaria em conformidade com estes preceitos. Nesta parte, ele utiliza argumentos extraídos do *De Finibus* de Marco Túlio Cícero, que assevera a existência de determinados preceitos naturais primitivos e outros denominados secundários”. PINHO, Bruno de Oliveira. *Direito natural em Hugo Grotius*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013, p. 12.

<sup>76</sup> Quanto ao pensamento de Maquiavel, veja a lição de Marcia Colish: “É ideia paralela em Cícero e Maquiavel de que as circunstâncias alteram os casos, suspendendo, algumas vezes, as regras morais que de outra forma seriam vinculadas. Outros paralelos incluem a questão de saber se é mais seguro governar através do amor ou do medo, e se, e como o governante deve essa liberalidade, juntamente com o aviso ele deveria se abster de apreender bens de outras pessoas e a ideia de que as pessoas são geralmente egoístas e que prudência consiste em escolher o mal menor como melhor”. COLISH, Marcia. Cicero’s *De officiis* and Machiavelli’s Prince. *Sixteenth Century Journal*, Vol. 9, n. 4, pp. 80-93, 1978, p. 84.

<sup>77</sup> Quanto à razão pura prática de Kant, nas palavras de Joaquim Carlos Salgado: “não é ousado dizer que, com o conceito de *recta ratio*, Cícero prepara o caminho para a ideia de uma razão pura prática, em que o intelecto e a vontade se fundem na legitimação do ato moral”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo*. Fundamentação e aplicação do Direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 164.

edificado pela *praxis* humana. Esta é, indubitavelmente, uma das mais certas e retas mensagens que o Arpinata nos deixou, e é nisso que, nos capítulos a seguir, iremos nos aprofundar.

## 2. O ecletismo acadêmico de Marco Túlio Cícero

O texto basilar de Cícero para iniciarmos este ponto da tese, certamente, é *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*<sup>78</sup>. Escrito pelo Orador após ter deixado suas atividades políticas, esta obra, sem perder seu apelo prático, possui uma vertente claramente filosófica, já que pretende analisar e debater duas das correntes de pensamento helênicas com as quais o Arpinata mais se comunica: o epicurismo, tradição à qual ele francamente se opõe, e o estoicismo, escola com a qual Cícero dialoga profundamente, ora abraçando suas premissas, ora delas contrastando<sup>79</sup>.

Nesse contexto, é importante notar que, embora o estoicismo seja uma das correntes à qual Cícero mais se filia, a própria *Stoa*<sup>80</sup> é uma tradição filosófica que comportou grandes variações, seja ao longo do tempo, seja por parte de seus discípulos<sup>81</sup>. Há, por exemplo,

---

<sup>78</sup> Além de *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, foram consultadas outras obras de Cícero, sobretudo as *Acadêmicas* (que discorrem sobre o ceticismo acadêmico), além de outros comentadores sobre o tópico em questão. Dentre estes comentadores, destacam-se os fragmentos dos próprios filósofos estoicos, trazidos por Diógenes Laércio, Plutarco, Sexto Empírico e até mesmo o próprio Cícero (que é um eclético acadêmico).

<sup>79</sup> É importante destacar que, ao lermos *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, nem sempre é fácil apreendermos a real posição defendida por Cícero sobre as questões nele debatidas. Isso se aplica à obra ciceroniana como um todo, e é fruto tanto do estilo educativo/expositivo de seus textos, quanto de sua convicção cética, que leva o Arpinata a, com frequência, trabalhar os pontos positivos e negativos dos dilemas filosóficos por ele ilustrados, usualmente sem apresentar taxativamente sua opinião (por mais que ela possa ser deduzida). Charles Brittain reflete sobre esta característica do pensamento ciceroniano, no seguinte excerto, sobre as *Acadêmicas*: “uma consequência deste método é que Cícero examina os dois (ou todos) os lados com seriedade, e convida seus leitores a fazerem o mesmo. Isso significa que nós devemos ser cautelosos ao inferir a opinião de Cícero diretamente dos argumentos que ele apresenta como interlocutor nas *Acadêmicas* (ou em qualquer outra obra): o propósito do diálogo é investigar os argumentos a favor e contra o ceticismo acadêmico, e não demonstrar que um lado está correto” (one implication of this method is that Cicero takes both (or all) sides seriously and invites his readers to do the same. This means that we should be cautious in inferring Cicero’s views directly from the arguments he presents as an interlocutor in the *Academica* (or elsewhere): the purpose of the dialogue is to investigate the arguments for and against Academic scepticism, not to show that one side is right). BRITTAIN, Charles. Introduction. In: CICERO. *On Academic Scepticism*. *Op. cit.*, p. XII.

<sup>80</sup> Roderick Long elucida a origem do nome *Stoa*: “a mais influente das escolas helênicas era a *Stoa* (assim batizada em homenagem à *stoa poikelê*, ou pórtico pintado, local onde a escola se reunia), cujo fundador, Zeno de Cítio, era aluno de Crates, o Cínico” (the most influential of the Hellenistic schools was the *Stoa* (named after the *stoa poikelê*, or painted colonnade, where the school met), whose founder, Zeno of Citium, was a student of Crates the Cynic). LONG, Roderick T. Hellenistic Philosophers of Law. In: MILLER, Fred. Jr.; BIONDI, Carrie-Ann (eds). *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics. V. 6. Bologna: Springer, 2007, p. 127.

<sup>81</sup> Este fato pode ser constatado ao se comparar, *v.g.*, Aristo e Crisipo, conforme bem observa o próprio Cícero em várias passagens de *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*.

notórias discrepâncias entre os axiomas agasalhados pelo Pórtico helênico de Zenão e Crísipo, e os abraçados pela *Stoa* romana de Sêneca, Epiteto, Marco Aurélio e, em grande medida, também por Cícero. Como bem aponta Andityas Matos:

a academia secciona o estoicismo em três fases: “a) estoicismo antigo, encabeçado pelo fundador Zenão (...), por seu discípulo imediato Cleantes (...) e por Crisipo (...). Trata-se de corrente marcadamente helenística e ativa de fins do séc. IV a.C. até o século III a.C. b) estoicismo médio, quando a partir do século II a.C. a doutrina começou a se romanizar e a se tornar mais eclética, buscando integrar a seu corpo teórico algumas contribuições do aristotelismo e do platonismo, que àquela altura já não eram vistas como escolas rivais a serem combatidas. (...) Em Roma a figura do sábio estoico foi humanizada por Panécio de Rodes e Antípatro de Tarso, que lhe conferiram o caráter da sociabilidade fazendo-o conviver com os demais homens. (...) c) novo estoicismo, já totalmente adaptado ao contexto cultural romano, tendo se desenvolvido sob a égide universalista do Império inaugurado por Octaviano Augusto. Seus corifeus foram Sêneca (...), Epicteto (...) e Marco Aurélio (...). Nesta última versão da *Stoa*, também chamada de estoicismo imperial, os filósofos não se ocupavam com o desenvolvimento do sistema estoico como um todo, privilegiando o estudo da Ética em detrimento das demais partes do corpus filosófico.”<sup>82</sup>

O estoicismo romano, assim, muito destoa de seu austero progenitor grego (que, por sinal, também muito destoa entre seus próprios afiliados). Isso decorre de dois fatores principais. Primeiro, conforme se depreende do excerto de Andityas Matos, porque os estoicos romanos receberam um enorme influxo de outras tradições filosóficas helênicas para além do estoicismo e amalgamaram estes influxos em sua visão de mundo, produzindo, assim, uma obra filosófica mais permissiva e maleável, que difere da *Stoa* original.

---

<sup>82</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da idéia de justiça*. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009, p. 23.

Segundo, nota-se também que os romanos possuíam um forte apego aos seus costumes<sup>83</sup> – *mores*<sup>84</sup>, e agregaram à sua filosofia a rica cultura latina da época, em especial sua inclinação ético-política. Como bem aponta Pierre Grimal, embora o helenismo tenha encontrado um solo fértil em Roma, esta influência encontrou certa objeção, sobretudo à medida que Roma, progressivamente, assume a proeminência política, militar e econômica da época.

Existe, assim, um ímpeto natural dos filósofos romanos por demonstrar e comprovar que sua forma de pensar é genuína, e não apenas um fac-símile do pensamento grego. O seguinte trecho de *Da República* exemplifica esta dualidade da filosofia romana, que, por um lado, agasalha a filosofia helênica, mas, por outro, quer dela se destacar e se mostrar original: “se os estudos dos gregos tanto vos deleitam, nem por isso deixa de haver outros melhores e mais livres latinos, que já aos usos da vida, já aos negócios da República

---

<sup>83</sup> O povo romano, em geral, ostentava uma personalidade tradicionalista e conservadora. Assim, embora a elite governante e intelectual de Roma tenha abraçado várias premissas da filosofia helênica, ela certamente não permite (ou busca não permitir) que esta influência grega corroa os costumes sobre os quais sua sociedade foi erigida. Em Cícero, essa postura não é diferente. O seguinte trecho de *Da República* revela este traço do *ethos* romano: “são também frequentes, nas cidades marítimas, a mudança e a corrupção dos costumes, pois os idiomas e comércios estranhos não importam unicamente mercadorias e palavras, mas também costumes, que tiram estabilidade às instituições dessas cidades. (...) Não foi outra a principal causa da decadência de Cartago e de Corinto senão essa vida errante, essa dispersão dos cidadãos, aos quais a ânsia de navegar e de enriquecer fez abandonar o cultivo dos campos e o prazer das armas. A proximidade do mar, com suas importações ou suas vitórias, facilita ao vício dessas cidades todas as seduções funestas, e o encanto dos sítios marítimos parece convidar à preguiça e ao fausto e a todas as corrupções enervadoras do ócio. Quanto eu disse de Corinto poderia sem dúvida aplicar-se a toda a Grécia.” CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 52 (II.4)

<sup>84</sup> São Tomás, na seguinte passagem, traz uma definição aprofundada do termo “costume”, ou “*mos*” – em latim, correlacionando-o com o conceito de virtudes morais. Vejamos: “para esclarecer a questão, importa considerar o que é costume, pois assim poderemos saber o que é virtude moral. Ora, a palavra latina “*mos*” tem dois sentidos. Às vezes, significa costume, como se diz no livro dos Atos: “Se não vos fizerdes circuncidar segundo o costume de Moisés, não podeis ser salvos”. Outras vezes, exprime uma inclinação natural, ou quase natural, para determinada ação e, nesse sentido, falamos também dos costumes dos animais. Pois bem, a virtude moral vem de *mos*, com o sentido de inclinação natural, ou quase natural, para alguma ação. Desse significado se aproxima o outro de costume, pois este, de certa forma, converte-se em natureza e gera uma inclinação que parece natural”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 130 (q53.a1). Deste trecho, nota-se que a palavra costume, da forma como ilustrada por São Tomás, remete não àquilo que se faz habitualmente, mais por reprodução do que por exercício racional, mas sim àquilo que representa a forma virtuosa e tradicional de se fazer algo, em decorrência de uma própria inclinação natural do Homem para o agir moral. É esta definição que se deve ter em mente ao analisar o sentido do costume empregado no contexto da Roma antiga, seja Cícero ou por outros autores.



podemos aplicar. Quanto às ciências abstratas, se têm alguma utilidade, consiste esta em preparar a infância para discernir coisas mais importantes.”<sup>85</sup>

Em Cícero, portanto, essa realidade não é diferente. Apesar da notória influência estoica em sua forma de pensar, sobretudo de Panécio de Rodes, é também substancial o influxo de outras escolas filosóficas, nomeadamente o ceticismo, o aristotelismo e a filosofia socrático-platônica. Em adição, os textos do Arpinata abordam, em sua grande maioria, temas ético-políticos<sup>87</sup>, sempre ligados ao contexto histórico da Roma em que estava inserido. Esta ressalva é feita pelo Pe. Milton Valente, no seguinte excerto: “compraz-se (a ética ciceroniana), acima de tudo, em aduzir exemplos colhidos na vida romana da época, nos jogos, no governo, nas suas leituras gregas e, mais habitualmente ainda, e com que gosto, na história do seu país, quando não é na sua própria”<sup>88</sup>.

Assim, ao lado da rica erudição filosófica grega, observa-se que é igualmente forte e presente nos escritos de Cícero o apreço pelos valores tradicionais da República – o

---

<sup>85</sup> O seguinte trecho de *Da República* exemplifica esta dualidade da filosofia romana, que, por um lado, agasalha a filosofia helênica, mas por outro, quer dela se destacar e se mostrar original: se os estudos dos gregos tanto vos deleitam, nem por isso deixa de haver outros melhores e mais livres latinos, que já aos usos da vida, já aos negócios da República podemos aplicar. Quanto às ciências abstratas, se têm alguma utilidade, consiste esta em preparar a infância para discernir coisas mais importantes”. CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 32 (I.XVIII).

<sup>86</sup> O seguinte excerto de Grimal, que se refere às consequências filosóficas da vitória romana sobre Aníbal (general de Cartago), também retrata esta situação: “inicialmente (Roma – nota do autor) estava ainda aberta a todas as correntes do helenismo; ao final, havia se fechado sobre si mesma, encrudescida em sua vontade de resistência, orgulhosa em ter triunfado sobre Aníbal, chefe genial formado na escola tática dos gregos. Havia tomado consciência de seus próprios valores tradicionais, e, ao invés de se deixar levar pela corrente que, há séculos, direcionava-a ao helenismo, agora se esforçava por confiscar em seu proveito, ao invés de assimilar francamente, uma civilização cuja política já prenunciava sua decadência” (Al principio estaba todavía abierta a todas las corrientes del helenismo; al final se había cerrado sobre sí misma, endurecida en su voluntad de resistencia, orgullosa de haber triunfado sobre Aníbal, jefe genial formado en la escuela de los tácticos griegos. Había tomado conciencia de sus propios valores tradicionales, y en vez de abandonarse a la corriente que la llevaba desde varios siglos hacia el helenismo, iba a esforzarse por ahora confiscar en su provecho, mejor que asimilársela francamente, a una civilización que su política va a precipitar en la decadencia). GRIMAL, Pierre. *La Civilización Romana*. *Op. cit.*, p. 43.

<sup>87</sup> Como bem coloca W. Nicgorsky: “(Cícero – nota do autor) coloca como a própria fundação da filosofia alcançar o entendimento do sumo Bem e do sumo mal (...). Isso parece indicar que o trabalho de Cícero sobre os fins, *Finibus*, é central para sua abordagem à filosofia” (places the very foundation of philosophy in attaining an understanding of the supreme good and evil (...). This seems to indicate that Cicero’s work on the ends, *Finibus*, is central to his approach to philosophy). NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2016, p. 16.

<sup>88</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 22.

pensamento ciceroniano se revela, de fato, fiel à praticidade e concretude características do *ethos* romano, contrapondo-se, aqui, à abstração e generalidade que usualmente marcam a filosofia helênica<sup>89</sup>. Citamos mais uma vez, aqui, o Pe. Milton Valente, que salienta: “desta preferência dada à Moral (por Cícero – nota do autor), várias razões se poderiam aduzir. A mais geral seria, sem dúvida, a do temperamento latino, pouco afeito a especulações metafísicas”<sup>90</sup>.

Toda esta amálgama de vozes, influências e culturas contribuem para a riqueza e a originalidade do pensamento ciceroniano, que, inegavelmente, destaca-se como um dos baluartes da filosofia de seu tempo. Começaremos, assim, a analisar a obra de Cícero por dois de seus conceitos fundamentais, a Natureza e o Bem, ambos de inspiração nitidamente estoica.

A Natureza (em latim, *Natura*, ou, em grego, *Physis*), embora não seja um conceito filosófico que tenha se originado com os estoicos – pois entremeia o pensamento clássico helênico como um todo – certamente assume um papel basilar no estoicismo, já que mantém, salvo menores alterações, uma definição constante ao longo das diversas mutações incorridas à *Stoa* ao longo de sua história. O próprio Zenão de Cítio, precursor e principal expoente do estoicismo helênico, já situava a Natureza como ponto nodal de seu

---

<sup>89</sup> Atkins, ao analisar a influência platônica nos escritos de Cícero, faz esta interessante reflexão sobre a dicotomia entre as filosofias gregas e romana: “os títulos dos volumes gêmeos de Cícero – *De Republica* e *De Legibus*, entregam sua ambição: faz para a teoria política romana o que seu mestre, Platão, fez para a grega (...). Por um lado, seu *De Republica* segue genericamente a República de Platão, fornecendo discussões paralelas sobre as definições de justiça, as origens da melhor cidade, princípios filosóficos fundamentais, educação, e, finalmente, a vida após a morte. Por outro lado, Cícero trata dos temas similares de forma empírica e concreta, sempre com foco em Roma, e contraste abrupto e deliberado com o idealismo atemporal de Platão (...). É a virtude distintiva de Roma que ela possa suplementar a teoria grega com sabedoria prática” (the titles of Cicero's twin volumes of *Re Publica* and *de Legibus* betray his ambitions: to do for Roman political theory what his master Plato had done for Greek. (...) On the one hand, his *de Re Publica* broadly follows Plato's *Republic*, providing parallel discussions of the definition of justice, the origins of the best city, underlying philosophical principles, education, and finally the afterlife. (...) On the other hand, Cicero treats similar themes empirically and concretely, with the focus always on Rome, in sharp and deliberate contrast to the timeless idealism of Plato (...). It is Rome's distinctive virtue that she can supplement Greek theory with practical wisdom). ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm; HARRISON, Simon; LANE, Melissa (orgs.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. *Op. cit.*, p. 489-490.

<sup>90</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 20.

pensamento e fonte primordial do sumo Bem. Isso é evidenciado no seguinte fragmento de Diógenes Laércio: “para Zenão, o supremo bem é viver em harmonia com a Natureza”<sup>91</sup>.

Esta assertiva, que conecta umbilicalmente as noções de Bem e *Natura* na filosofia estoica, reclama elucidações adicionais, pois dela exsurtem as seguintes perguntas: (i) qual o conceito de Natureza para o estoicismo? E qual o sentido de “viver conforme a Natureza”? É apenas pela resposta a estas questões que se compreende a real definição de Bem para os estoicos; e, para as responder, é necessário aprofundarmos nas premissas fundamentais da *Stoa*, a iniciar pela própria *Natura*.

Conforme leciona Reale, o conceito estoico de Natureza deriva do pensamento de Heráclito. É através da influência do filósofo de Éfeso que Zenão estabelece as bases da noção de *Physis*, que, por sua vez, tornar-se-á a figura central de toda a escola estoica. Veja: “sem dúvida, a leitura de Heráclito foi de importância fundamental. De fato, a ideia heraclitiana do fogo, que é *physis*, *logos*, Deus, foi repensada e adequadamente reformulada, tornando-se, como veremos, o conceito central na ontologia de Zenão e na filosofia estoica como um todo”<sup>92</sup>.

A *Stoa*, portanto, agasalha a proposição de Heráclito de que o *cosmos* é regido por um *logos* supremo, uma razão simbolizada pelo fogo, que governa todas as coisas. O *logos*, percebe-se, é elevado pelo Pórtico a um *status* semelhante ao de divindade, permeando todo o universo. Esta é a posição do Pe. Milton Valente, que, ao discorrer sobre os estoicos, assevera que: “destino, providência, o *logos*, é a força, a tensão que assegura a coesão do mundo, o elo da História, a lei que dá à natureza a sua racionalidade. Na medida em que dele participa é que a alma do homem é racional”<sup>93</sup>. Essa afirmação encontra respaldo em diversas passagens dos antigos doxógrafos, especialmente aquelas que se propõem a analisar a filosofia de Zenão de Cítio. A seguir, citam-se alguns destes fragmentos, extraídos do *Stoicorum Vetus Fragmenta* de von Armin:

---

<sup>91</sup> “Per Zenone il sommo bene è vivere in coerenza con la natura”. ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi*. Tutti e frammenti. A cura di Roberto Radice. Milão: Bompiani, 2002, p. 97 (fragmento [A]179[5]).

<sup>92</sup> “Di fondamentale importanza fu, indubbiamente, soprattutto la lettura di Eraclito. Infatti l'idea eraclitea del fuoco, che è *physis*, *logos*, Dio, ripensata ed opportunamente rielaborata, come vedremo, divenne l'idea centrale della ontologia di Zenone e della Stoa”. REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. I sistema dell'età ellenistica. V. III. 5ª ed. Milão: Vita e Pensiero, 1987, p. 312

<sup>93</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 53.

(fragmento [A]157[1]) Zenão o estoico sustentava que deus é o intelecto do *cosmos*, formado de substância ígnea.

(fragmento [A]158) Provavelmente, também os seguidores de Zenão compartilham a opinião de que Deus vagava pela substância do todo, e que em alguns momentos manifesta-se como um intelecto, e em outros como alma, ou como natureza ou constituição.

(fragmento [A]160[3]) Zenão chama deus de *logos*.

(fragmento [A]162[2]) Analogamente, Zenão define deus como uma lei divina e natural.

(fragmento [A]162[4]) A lei comum, que é reta razão, é difusa em tudo e se identifica como Zeus, que preside sobre a direção da realidade.

(fragmento [A]162[5]) Está alinhado com a posição dos estoicos, que afirmam que o mundo se torna estável pela sabedoria e pela lei, e que o próprio Deus é a lei em si mesma.<sup>94</sup>

O próprio Cícero, inclusive, ao elucidar o conceito de *Natura* para Zenão, compara-o às ideias de fogo e divindade. Observe: “Zenão, portanto, define a natureza de modo a afirmar que seja um fogo artificioso avançando com método para gerar. De fato, pensa que maximamente próprio da arte é criar e gerar, e o que a mão realiza nas obras de nossas artes o realiza muito mais habilmente a natureza, isto é, como disse, o fogo artificioso, mestre

---

<sup>94</sup> “(fragmento [A]157[1]) Zenone Stoico sosteneva che dio é l’intelletto del cosmo fatto di sostanza ignea. (fragmento [A]158) Probabilmente anche il seguaci di Zenoni condividono l’opinione che dio s’aggira attraverso la sostanza del tutto, e che talora si manifesta come intelletto, e talaltra come anima, oppure come natura o costituzione.

(fragmento [A]160[3]) Zenone chiama il dio logos.

(fragmento [A]162[2]) Analogamente, Zenone definisce dio come una legge divina e naturale.

(fragmento [A]162[4]) La legge comune, ossia la retta ragione, é diffusa nel tutto, e si identifica con Zeus, che preside alla direzione della realtà.

(fragmento [A]162[5]) É alineato con le posizione degli Stoici, che afferma che il mondo è reso stabile dalla saggezza e dalla legge, e che dio stesso è legge per se stesso.”

ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi. Op. cit.*, p. 79 e segs.

das demais artes. E, em verdade, dessa maneira toda a natureza é artificiosa, porque tem, por assim dizer, certa via e diretriz para seguir”<sup>95</sup>.

Da análise dos fragmentos acima, e da lição de Cícero, tornam-se evidentes dois fatores: primeiro, constata-se com nitidez a presença do filósofo de Éfeso no conceito de *Natura* abraçado pela *Stoa*. E, segundo, revela-se a estreita relação que o Pórtico estabelece entre Lei, Deus e Razão. Estas ideias se entrelaçam intimamente no estoicismo e se consolidam justamente na noção de Natureza, que emerge como um dos elementos distintivos da filosofia estoica<sup>96</sup>.

É precisamente este conceito de *Natura* que Cícero incorpora em seu pensamento. Segundo o Arpinata, existe no *cosmos* uma Lei perene, divina e não positivada, denominada Natureza. Essa lei representa “a força da natureza, o pensamento e a razão dos prudentes, a regra do justo e do injusto”<sup>97</sup>. Nos dizeres do Orador: “havia, pois, a razão, derivada da natureza das coisas, e que impele a agir corretamente e a rechaçar a transgressão, que, em conclusão, não começa a ser a lei quando é escrita, mas quando foi criada; criada, porém, simultaneamente com a mente divina. Por isso, a lei verdadeira e primeira, apta para ordenar e para proibir, é a reta razão do supremo Júpiter”<sup>98</sup>.

Da leitura dos excertos acima, percebe-se que Cícero, filiando-se à *Stoa*, entende a Natureza como razão, como uma inteligência superior e divina que está presente e rege todo o universo. E é justamente a partir desta equiparação entre *Natura* e *logos* que o Arpinata traz à luz uma percepção ontológica valiosa sobre o Homem, estabelecendo uma conexão entre Ele e a divindade, precisamente, por meio de sua capacidade cognitiva. Veja:

Dentre todos os gêneros e espécies de seres animados, somente ele (Homem – nota do autor) é partícipe da razão e do pensamento (...).

---

<sup>95</sup> CÍCERO. *Sobre a Natureza dos Deuses*. In: VENDEMIATTI, Leandro Abel. *Sobre a Natureza dos Deuses de Cícero*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas, 2003, p. 74 (II.57.XII).

<sup>96</sup> O conceito de *Natura* nos termos acima é partilhado tanto pelos estoicos quanto pelos epicuristas. A diferença entre estas correntes, no entanto, inicia-se tão logo esta definição se acaba. Em contraste com os epicuristas, que veem o prazer e a dor como as fontes do Bem e do Mal, os estoicos apresentam uma proposta ética notavelmente mais profunda, que será explorada em detalhes ao longo deste trabalho devido à sua proximidade com o pensamento de Cícero. Nesse sentido: REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. V. III. *Op. cit.*, p. 389.

<sup>97</sup> CÍCERO. *Sobre as Leis*. (*De Legibus*). Trad. Bruno Amaro Lacerda e Charlene Martins Miotti. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2022, p. 21 (I.19).

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 41 (II.10).

Ora, o que é mais divino, não direi do no homem, mas em todo o céu e em toda a terra, do que a razão, que quando desenvolvida e aperfeiçoada, é convenientemente chamada de sabedoria? Portanto, posto que nada é melhor do que a razão e esta se encontra no homem e em deus, a primeira afinidade do homem com o deus é a da razão<sup>99</sup>.

Cícero, ao situar a razão como o qualificador distintivo do Ser humano, nitidamente se inspira em sua principal matriz filosófica, qual seja, a filosofia grega antiga. E, nesse ponto, diz-se filosofia grega, e não estoicismo, já que a compreensão do *logos* como o elemento distintivo do Homem precede o Pórtico e pode ser enxergado, sobretudo, como fruto da obra socrático-platônica, com a “descoberta” da *psyché* por Sócrates. Nas palavras de Lima Vaz: “com efeito, a descoberta da alma (*psyque*), assinala a emergência de uma nova figura do indivíduo (...). Ao indivíduo da necessidade e do desejo, filho da *physis*, em torno do qual se constituíram as doutrinas éticas da Ilustração sofística, sucede o indivíduo da virtude e razão, filho do *logos* verdadeiro, em torno do qual irão desenvolver-se, por obra de Platão e Aristóteles, as novas doutrinas éticas de inspiração socrática”<sup>100</sup>.

Observa-se, assim, que o Arpinata, tal como o próprio estoicismo, constrói boa parte de sua ontologia do Homem nos ombros da reflexão socrática sobre a *psyché*. E, na esteira do mestre Ateniese, a *Stoa*, Cícero e, séculos depois, também São Tomás de Aquino<sup>101</sup>, pressupõem a cisão inerente do Ser Humano em matéria e alma, e consideram esta o mais puro dos dois elementos, sendo ela hierarquicamente superior e mais elevada que o corpo. O próprio Arpinata leciona nesse diapasão:

Os mesmos filósofos (comparação traçada por Cícero entre os estoicos, Aristóteles, e Xenócrates – nota do autor) dividem a natureza do homem em alma e corpo. E, sendo cada uma destas coisas apetecível em si mesma, dizem que são apetecíveis em si mesmas as virtudes e excelência de ambas. E, como declaram a

<sup>99</sup> *Ibidem.*, p. 42 (I.22-23).

<sup>100</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Destino e Liberdade: as origens da Ética. In: *Escritos de Filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 141-152, p. 141.

<sup>101</sup> Nas palavras de São Tomás: “na constituição do homem, o corpo se comporta como matéria e a alma, como forma. Quanto ao corpo, tem o homem algo em comum com os outros animais e, do mesmo modo, quanto às potências comuns ao corpo e à alma. Somente as potências próprias da alma, a saber, as potências racionais, são exclusivas do homem. Por isso é que a virtude humana, de que estamos tratando, não pode pertencer ao corpo, mas só ao que é próprio da alma”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 97 (q55.a3).

excelência da alma infinitamente superior à do corpo, antepõem igualmente as virtudes da alma aos bens corporais.<sup>102</sup>

Partindo desta divisão do Homem entre alma e corpo, e da supremacia da primeira em relação ao segundo – ambas premissas agasalhadas por Cícero e pelo estoicismo – podemos fazer a seguinte afirmação: uma vez que a *Stoa*, convergindo com o pensamento socrático-platônico, qualifica a *psyché* como a parte magnânima do Ser Humano; e uma vez que esta mesma *psyché* representa, simbolicamente, a Razão, torna-se evidente que, para a escola estoica, viver segundo a *Natura*, ou seja, o sumo Bem, é viver no *logos* em si, ou melhor, é diligência permanente em alcançar a perfeição da Razão, o que, levado para o plano ético, materializa-se no conceito de Virtude. O próprio Orador, ao dissertar sobre o estoicismo helênico através do personagem de Catão, reflete a definição de Bem ora trazida. Observe:

segue-se, depois, uma perpétua, uma constante conformidade com a natureza, começando-se a entender em que consiste o verdadeiro bem. (...) Assim que começa a fazer uso do seu entendimento (...) e percebe, digamos, a ordem e harmonia dos deveres, passa o homem a estimá-los mais que a todas as coisas que antes amava, e acaba por entender pelo convencimento e pela razão que neles consiste o sumo bem do homem, apetecível e louvável em si.<sup>103</sup>

Este conceito de Bem, não obstante as inúmeras variações comportadas pelo Pórtico, mantém-se constante, seja no estoicismo antigo, médio ou imperial. É nesse sentido, por exemplo, que discorre Sêneca – filósofo romano e um dos primeiros e maiores expoentes do estoicismo imperial. Em *Cartas de um Estoico*, o ilustre Advogado argumenta que, sendo a Razão a qualidade humana por excelência, consiste o sumo Bem em, precisamente, buscar a perfeição desta Razão. O belíssimo fragmento colacionado abaixo corrobora este raciocínio:

E qual qualidade melhor do homem? É a razão; em virtude da razão ele supera os animais, e é superado apenas pelos deuses. A razão perfeita é, portanto, o bem peculiar do homem. (...) Quando é certa

---

<sup>102</sup> CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Trad. Carlos Ancedê Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 128 (4.VII).

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 98 (3.VI).

e atingiu a perfeição, a felicidade do homem está completa. Assim, quanto tudo é louvável e tenha chegado ao fim pretendido por sua natureza, quando trazer seu bem peculiar à perfeição, e se o bem peculiar do homem é a razão; então, se o homem trazer sua razão à perfeição, ele é louvável e preparou o fim adequado à sua natureza.

104

Aqui, contudo, mister fazermos uma observação. Até este ponto, embora seja notável a erudição da escola estoica, que bebe das fontes mais refinadas da história da filosofia, tais como Heráclito, Sócrates e Platão, ainda não se percebe algo tão original em seu pensamento. Afinal, a compreensão da *physis* como *logos* que entremeia o universo é derivada do filósofo de Éfeso, enquanto a cisão do Homem em corpo e alma e a apologia à vida guiada pela razão foram proposições trazidas sistematicamente no pensamento socrático-platônico e, posteriormente, também por Aristóteles e diversos outros pensadores da Antiguidade. Qual, então, a contribuição inovadora feita pela *Stoa* neste assunto<sup>105</sup>?

A resposta para essa indagação reside na interpretação conferida pelos estoicos acerca do que significa viver uma vida guiada pela razão, o que, em outras palavras, importa propriamente em investigar a definição dada pela *Stoa* para o Bem e para a Virtude. Nas linhas abaixo, estes conceitos serão explorados em contraste com a perspectiva de Cícero sobre o assunto, a qual, conforme se verá, difere do Pórtico helênico em vários pontos.

O estoicismo clássico compreende o Bem a partir de uma premissa básica, qual seja, a de que o homem é dotado de amor próprio e, por conseguinte, de um inato instinto para sua autoconservação<sup>106</sup>. Conforme pontua Bernard Strauman: “imediatamente após o nascimento (...) todo ser vivo é apropriado e confiado a si mesmo. O objetivo deste procedimento é a autopreservação. Para os antigos estoicos, este impulso de

---

<sup>104</sup> SÊNECA. *Cartas de um Estoico*. Um guia para a vida feliz. v. II. Trad. Alexandre Pires. São Paulo: Montecristo, Epístola 76, 9-10. Ebook.

<sup>105</sup> Importante notar que o foco deste ponto do trabalho é a ética ciceroniana, razão pela qual centraremos nossa análise nas contribuições do estoicismo no plano da Ética, e a confrontaremos ao pensamento de Cícero. Observa-se, contudo, que o estoicismo trouxe à luz aportes notadamente belos e originais para além da filosofia, em outros campos da ciência, tais como a física e a lógica.

<sup>106</sup> De acordo com a *Stoa*, a convergência para a autoconservação está presente em todos os seres vivos, sejam eles conscientes disso ou não. Nas plantas, esta tendência ocorre de forma involuntária, já que elas não possuem instinto e sensação. Nos animais, que são dotados de instintos naturais, a autoconservação se manifesta, justamente, no seguir este instinto. E, no Homem, conforme salientado acima, isso se manifesta por meio do *logos*.



autopreservação, chamado de *oikeiosis*, é uma expressão do amor-próprio ligado à percepção do eu (*synasithesis*) que existe desde o nascimento.”<sup>107</sup>. Cícero, filiando-se aqui à *Stoa*, corrobora esta visão, ao afirmar, no quarto capítulo de *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, que “toda e qualquer natureza quer ser conservadora de si mesmo, e de sua própria espécie”<sup>108</sup>.

É interessante notar que a dimensão conferida ao princípio da *oikeiosis* não só por Cícero, mas também pelo estoicismo, transcende a perspectiva de que o instinto de autoconservação é restrito ao próprio indivíduo. A *oikeiosis* não traz consigo, absolutamente, uma visão egoísta do homem. Pelo contrário, como bem coloca Jed Atkins: “os estoicos reconhecem que a natureza engendra (no ser humano – nota do autor) um amor especial por si mesmo e por seus filhos. Destes amores, a sociabilidade humana se desenvolve por meio do processo conhecido como *oikeiosis*”<sup>109</sup>. Na mesma toada de Atkins, Brad Inwood, em uma análise digressiva sobre as origens mitológicas da *oikesis* na Grécia, afirma: “essas inclinações e habilidades pró-sociais são, nesta história (na mitologia – nota do autor), na verdade, dádivas divinas, algo que a tradição estoica e platônica posterior consideraria como uma indicação de um estado natural”<sup>110</sup>.

A *oikeiosis*, portanto, é enxergada pelos estoicos como um mandamento intrínseco ao homem, fruto da “vontade” da própria *Physis*, que o induz a cuidar de si mesmo e daqueles que ama<sup>111</sup>, e que, por conseguinte, culmina no ímpeto gregário e na sociabilidade

---

<sup>107</sup> “Immediately after birth (...) every living thing is appropriated and commended to itself. The purpose of this procedure is self-preservation. For the ancient stoics the self-preservation impulse is an expression of the self-love linked to the perception of the self (*synasithesis*) that exists from birth”. STRAUMAN, Benjamin. *Appetitus societatis and oikeiosis: Hugo Grotius’ Ciceronian Argument for Natural Law and Just War*. *Grotiana New Series*. v. 24/25, ps. 41-66, 2003/2004, p. 46.

<sup>108</sup> CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. *Op. cit.*, p. 128 (4.VII).

<sup>109</sup> “The Stoics recognize that nature engenders a special love for one’s self and one’s children (...). From these loves, human sociability develops through a process known as *oikeiosis*”. ATKINS, Jed. *Empires, Just Wars and Cosmopolitanism* In: BÉNATOUIL, Thomas; ATKINS, Jed (eds.). *The Cambridge Companion to Cicero’s Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p. 246.

<sup>110</sup> “These pro-social inclinations and skills are, in this story, actually god-given, something which the later Stoic and Platonic tradition would regard as an indication of a natural status”. INWOOD, Brad. *The voice of Nature*. In: ANNAS, Julia; BETEGH, Gábor (orgs.). *Cicero’s De Finibus: Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 159.

<sup>111</sup> Na seguinte passagem, Brad Inwood sintetiza a explicação de Cícero, feita por meio do personagem Catão, sobre as razões pelas quais o amor pelos filhos é algo natural no ser humano: “a voz da natureza esgoela, então, que os animais irracionais naturalmente amam e cuidam de sua prole; mas ela não pode gritar diretamente essa conclusão para os humanos. Portanto, um passo inferencial distinto é necessário, e Catão nos convida a acompanhá-lo nesse raciocínio. A hipótese chave necessária é a de que os humanos são

do ser humano. Este aspecto comunitário natural que o Pórtico, na esteira de Platão e Aristóteles, confere ao princípio da autoconservação, é o que Brad Inwood denomina de *oikeiosis* social<sup>112</sup>. Vale notar que Cícero, por meio do personagem Catão, faz esta mesma observação acerca da dimensão social/civil da *oikeiosis*. Vejamos:

E, assim como é claro que a natureza nos faz aborrecer da dor, assim a natureza mesma nos impele a amar o que geramos. Donde se segue também que há entre os homens certo amor natural, conforme ao qual nenhum homem pode parecer estranho a outro homem. E isto pelo simples fato de ser homem.<sup>113114</sup>

Este fragmento de Cícero é especialmente interessante, sendo importante tecermos sobre ele algumas observações. Primeiro, nota-se que ele está inserido no capítulo 3 do *De Finibus*, que é dedicado à defesa dos axiomas da filosofia estoica, por meio do personagem Catão. No capítulo 4, Cícero, por meio do personagem que ele próprio nomeia de Cícero, refuta boa parte das afirmações de Catão, esposando os contra-argumentos ao estoicismo levantados pelo ceticismo acadêmico. No entanto, por mais que Cícero (o filósofo), discorde da *Stoa* em vários pontos, há incontáveis aspectos da ética estoica que ele agasalha,

---

relevantemente semelhantes aos animais nesse aspecto; que nosso amor parental não é diferente do dos animais. Se isso for presumido, então seria antieconômico supor que nossa espécie deve sua capacidade de amor parental a qualquer outra fonte que não a dos animais – assim, o nosso é natural também” (The voice of nature cries out, then, that irrational animals naturally love and care for their offspring; but it cannot directly shout out that conclusion for humans. Hence a distinct inferential step is needed, and Cato invites us to join him in making it. The key assumption needed is that humans are relevantly similar to animals in this regard, that our parental love is no different than that of animals. If this were assumed, then it would be uneconomical to suppose that our species owes its capacity for parental love to any other source than animals do – so ours is natural too). *Ibidem*, p. 159.

<sup>112</sup> Nas palavras de Inwood: “se a afinidade compartilhada pelos seres humanos uns com os outros é natural, como este argumento intenciona demonstrar, então a assim chamada *oikeiosis* social está estabelecida” (if the shared affinity of humans with each other is natural, as this argument purports to show, then so-called social *oikeiosis* is established). *Ibidem*, p. 160.

<sup>113</sup> CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. *Op. cit.*, p. 114 (3.XIX).

<sup>114</sup> Nesse mesmo sentido, discorre o Arpinata em *Da República*: “pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum. Assim, não deve o homem atribuir-se, como virtude, sua sociabilidade, que é nele intuitiva.” CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 36 (I.XXV-XXVI)

em verdadeiro testemunho ao seu ecletismo acadêmico. E esta maneira de enxergar a *oikeiosis*, inclusive em seu aspecto social, é um deles<sup>115</sup>.

Assim, podemos concluir que o instinto de autopreservação, não só em seu âmbito individual, mas também, e talvez principalmente, em seu âmbito social, são agasalhados *in totum* pelo Arpinata, e, de fato, representam uma das pedras angulares de toda sua ética – como veremos adiante, São Tomás de Aquino também compartilha desta posição. Não é fortuito, portanto, que Cícero dedique tanto de seu esforço filosófico à amizade e ao ativismo político. Afinal, estes são peças intrínsecas da vida do Homem em sociedade.

Qual, todavia, a consequência prática deste princípio de autoconservação? Em outras palavras, de que forma o ser humano persegue este instinto de conservar a si próprio, seus familiares e amigos e, em última análise, a própria sociedade? De acordo com a *Stoa*, a *oikeiosis* carrega, como consequência lógica, que o homem tende instintivamente àquilo que o faz bem, e se afasta daquilo que o fere e o faz mal. Diógenes Laércio, ao ilustrar o pensamento de Crísipo, faz uma análise dessa assertiva:

Afirmam (os estoicos) que o primeiro impulso do animal é cuidar de si mesmo, uma vez que a natureza, desde o início, leva-o a apropriar-se de si mesmo. Assim diz Crísipo no primeiro livro dos fins, quando argumenta que as coisas que todo ser vivente mais sente são sua constituição e a consciência que tem. Não faria qualquer sentido que um animal fosse contra si mesmo, (...). Resta apenas a tese de que a

---

<sup>115</sup> Nota-se que não apenas Cícero, mas também outros ecléticos acadêmicos compartilham da ideia da *oikeiosis*. Isso pode ser enxergado no próprio *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, em seu capítulo 5, por meio do discurso do personagem Antíoco de Ascalão – eclético acadêmico, fortemente adepto ao platonismo. Embora haja divergências interpretativas acerca da *oikeiosis* entre a perspectiva estoica, defendida por Catão no capítulo 3, e a perspectiva de Antíoco, o cerne da questão, que é o papel desempenhado pelo amor dos pais por seus filhos e o instinto gregário e social que disso resulta, é comum em ambos. Christopher Gill faz esta ressalva, na seguinte passagem: “tanto as explicações de Antíoco, quanto as estoicas, sobre os aspectos sociais do desenvolvimento, têm certos elementos em comum, incluindo o papel fundamental atribuído ao amor parental, e a ideia de que devemos desenvolver uma preocupação ética com os seres humanos em geral, e não apenas com os membros de nossa família ou comunidade” (both Antiochean and Stoic accounts of the social sides of development have certain elements in common, including the key role allocated to parental love and the idea that we should come to have ethical concern for human beings in general and not just members of our family or community). GILL, Christopher. Antiochus’ Theory of Oikeiosis. In: ANNAS, Julia; BETEGH, Gábor (orgs.). *Cicero’s De Finibus: Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 221.

natureza que o criou leva-o a apropriar-se: desse modo consegue evitar as coisas que prejudicam e perseguir as que o beneficiam.<sup>116</sup>

Pois bem. Sedimentada a assertiva de que o Homem tende àquilo que lhe é benéfico, somos então levados a uma segunda questão, qual seja: o que traz o Bem para o Homem? Os estoicos, lastreados no pensamento socrático-platônico e aristotélico, compartilham da visão de que cada ser vivo possui algo que lhe é essencial, e que o distingue dos demais seres vivos. E o que distingue o Homem dos demais seres vivos (das plantas e animais), é justamente sua razão<sup>117</sup>. Esta é a nota definidora do Homem como ser da Natureza; é seu diferencial e seu maior ativo.

Partindo dessa premissa, e considerando que a ética estoica se baseia na máxima de que o Bem consiste em viver conforme a Natureza, pode-se concluir que o que traz o Bem para o Homem, ou seja, o que converge para sua autoconservação, é viver de acordo com seu *logos*. Hegel, ao discorrer sobre os estoicos em sua *Lições sobre a História da Filosofia*, ratifica essa assertiva, ao ensinar que “seu destino (do Homem – grifo nosso), consiste em sua própria conservação, mas esta com um fim consciente, com medida, esteado na razão”<sup>118</sup>. Seguindo esta linha de pensamento, a *Stoa* então conclui que, se o que traz o Bem para o Ser Humano é seguir e aprimorar seu *logos*, o conceito de Sumo Bem, o que, no plano ético, materializa-se na Virtude, é nada mais que a perfeição deste *logos*. Hegel, mais uma vez, corrobora esse raciocínio, ao afirmar que, “para os estoicos, o princípio supremo é a reta razão a que o Homem deve obedecer”<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> “(fragmento 178) Sostengono che il primo impulso dell’animale è quello di aver cura di se stesso, in quanto la natura fin dall’inizio lo porta ad appropriarsi di sé stesso; così dice Crisippo nel primo libro de I fini, quando sostiene che le cose che ogni essere vivente sente più proprie sono la sua costituzione e la coscienza che ne ha. Né avrebbe alcun senso che un animale andasse contro se stesso, (...). Resta solo la tesi che la natura che l’ha creato lo porti ad appropriarsi di se stesso: in tal modo infatti riesce ad evitare le cose che nuocciono e a perseguire quelle che giovano.” ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi. Op. cit.*, p. 1055.

<sup>117</sup> Nas palavras de Milton Valente: “cada tipo de constituição corresponde um sistema diferenciado de tendências e necessidades (...). E todas tendem a procurar para o indivíduo o que lhe é útil (...), para se defender na vida segundo a sua natureza peculiar. Assim, o vivente vem ao mundo com um equipamento autofinalizado (...), que é simultaneamente o que lhe especifica o ser e lhe pertence como próprio”. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero. Op. cit.*, p. 45.

<sup>118</sup> “Y así acontece también en lo referente al hombre; su destino consiste en su propia conservación, pero con un fin consciente, con mesura, con arreglo a la razón”. HEGEL, G.W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. v. II. Trad. por Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 359.

<sup>119</sup> “Para los estoicos, es la razón certera a la que el hombre debe atenerse como tal, considerando esto como el supremo principio”. *Ibidem*, p. 360.

Assim, podemos notar que, segundo a ética estoica (e, neste ponto, também Cícero), o exercício da razão, ou, em termos éticos, a Virtude, assume uma função que transcende a mera investigação daquilo que é certo ou errado, ou mesmo a busca pelo conhecimento, ou o alcance do progresso. O desenvolvimento do *logos*, antes, encarrega-se da própria sobrevivência do Ser Humano como espécie, na medida em que é exatamente o que o faz Bem, e, conseqüentemente, o que contribui para sua conservação. Há, assim, um elemento biológico intrínseco à ética postulada pela *Stoa*, cujo ponto nodal é, precisamente, o princípio da *oikeiosis*.

É importante termos em mente, contudo, que o processo ilustrado acima, que se inicia com o instinto natural de autoconservação e culmina no reconhecimento do Homem como um ser ético por natureza, não ocorre subitamente. Isso porque, conforme leciona Pe. Milton Valente<sup>120</sup>, a ideia de *oikeiosis*, embora esteja presente no Ser Humano de forma inata, revela-se, nos primeiros anos de vida, como um mero fato biopsíquico. É necessário, portanto, que o Homem amadureça e suplante este momento inicial de “autoconservação biológica”, passando, primeiro, a se enxergar, conscientemente, como ser dotado de razão, e, segundo, a enxergar em sua razão o fundamento de sua conservação – ou seja, seu Bem.

É neste estágio final, em que a ação racional se mostra livre e ciente de si, que o princípio da *oikeiosis* se revela em sua dimensão ética – não mais como um ímpeto natural, mas como uma escolha. Vejamos, nesse sentido, as sábias palavras do Pe. Milton Valente: “logo, é por degraus que se atinge o bem. Inicia-se, deixando-se conduzir na sua direção por móveis orgânicos. Depois, descobre-se que a natureza nos guia, exercendo uma escolha, adotando as coisas que lhe são conformes, rejeitando as que lhe são contrárias. Finalmente, faz-se dessa escolha da natureza a lei da ação”<sup>121</sup>.

Ao analisarmos todo o raciocínio exposto acima, é possível percebermos o grande engenho e espírito criativo da ética estoica, que, por meio da *oikeiosis*, logra integrar o fundamento supremo de sua ética, vale dizer, seu conceito de Virtude, a, primeiro, um mandamento da Natureza – que é a conservação da vida, e, segundo, a um elemento natural, que é a razão humana. Esta inteligente construção, centrada na ideia de que viver conforme a Natureza consiste no exercício da razão, liga umbilicalmente a ética à *Physis*, de forma que

---

<sup>120</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 56.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 59.

a missão primordial da ética passa a ser desvendar, através do *logos*, as Leis que a Natureza sábia, mas ocultamente, manifesta no *cosmos*. Pe. Milton Valente, no seguinte excerto, ilustra esta reflexão:

Toda vida é movimento e é só isso, mas esse movimento não é desordenado, é como que dirigido por uma inteligência oculta: visa a um fim, tem uma finalidade. E qual é essa finalidade? O ser vivo não a põe fora de si. A sua finalidade é ele mesmo ou, mais exatamente, ele coloca no fim o que lhe foi dado no ponto de partida: a defesa, a conservação e o desenvolvimento da vida. Assim, enquanto procuramos algum princípio de conduta, alguma base para fundamentar a nossa moral, a natureza por si mesma se nos apresenta como legisladora suprema e universal.<sup>122</sup>

Cícero, até este ponto, compartilha da visão estoica, tanto no que se refere à autoconservação como princípio inato quanto no que se refere à plenitude do *logos* como Bem supremo. Como bem aponta Pe. Milton Valente, “a intenção de Cícero é bastante clara: ele quer, simultaneamente, situar o bem moral no bem natural, e estabelecer, apesar disso, a moralidade num grau superior à ordem biológica”<sup>123</sup>. Daqui em diante, contudo, o Arpinata e o Pórtico divergem. Antes de iniciarmos a exposição desta discrepância, entretanto, mister trazermos um apontamento metodológico.

Conforme informado acima, nem sempre a interpretação dos escritos de Cícero é cristalina, já que suas obras, com frequência, misturam considerações expositivas sobre determinado tema, à real posição do Orador. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, que é a obra ora analisada, é dividida em cinco capítulos, sendo a questão do Bem Supremo trabalhada nos capítulos 3 e 4. No capítulo três, Cícero, por meio do personagem Catão<sup>124</sup>, dedica-se à exposição dos conceitos basilares da *Stoa*. No capítulo quatro, o Arpinata tece uma análise crítica às lições e declamações de Catão, usualmente conflitando com elas.

É nestes capítulos 3 e 4, estudados conjuntamente, que, cremos, o verdadeiro pensamento ciceroniano sobressai, e também neste capítulo se manifesta, com clareza, a

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>124</sup> É interessante o fato de Cícero ter escolhido, justamente, Catão para defender o estoicismo. Catão fora um político romano de origem plebeia, contemporâneo a Cícero, que, para além de seus feitos à serviço da *pólis*, destacou-se por ser um fervoroso discípulo da *Stoa*, notadamente de seus ensinamentos que pregavam a austeridade e frugalidade.

vertente cética do pensamento do Arpinata. É importante salientarmos, nesse passo, que o fato de Cícero expor os argumentos favoráveis à *Stoa* no capítulo 3 e os contrapor no capítulo 4, não necessariamente implica na rejeição à filosofia do Pórtico. Pelo contrário, grande parte da ética ciceroniana é, inquestionavelmente, estoica. O que Cícero busca com este cotejamento, a nosso sentir, não é rechaçar o estoicismo, mas sim temperá-lo, aparando as arestas de seu excessivo rigor lógico. Trata-se de uma nítida mostra de seu ceticismo acadêmico. Como bem aponta Raphael Woolf: “a necessidade de se adotar uma postura questionadora, ao invés de dogmática, constitui o foco central do principal trabalho de Cícero sobre a teoria ética, *De Finibus*”<sup>125</sup>. Aqui, portanto, é imprescindível reservarmos algumas linhas para expormos o ceticismo ciceroniano.

Inicialmente, nota-se que o próprio Cícero se auto professa um cético acadêmico, conforme se percebe do seguinte excerto, extraído do *De Inventione* (traduzido para o português como *Da Invenção*): “e se as coisas apresentadas nesses livros eram para serem escolhidas com tanto cuidado com quanto foram escolhidas, sem dúvida nem nós nem os outros lastimaremos o nosso esforço. Se, por outro lado, parecermos ter preterido ao acaso um preceito de alguém ou não ter seguido com discernimento bastante, instruídos por alguém, fácil e de bom grado mudaremos nossa decisão”<sup>126</sup>.

*Da Invenção* foi um texto escrito por Cícero na década de 80 a.C., ou seja, trata-se de uma obra da juventude de Cícero (à época com menos de 30 anos), o que revela que sua filiação cética não é nem algo efêmero, nem algo que veio somente com sua maturidade como filósofo. Ao contrário, o ceticismo é presente em Cícero de forma perene; é uma constante, razão pela qual sua obra deve ser interpretada, sempre, sob este filtro.

O grande debate da escola cética (em confronto com o estoicismo) gira em torno da possibilidade de se conhecer, ou não, a verdade. Este dilema é trabalhado à exaustão por Cícero nas *Acadêmicas*, obra ciceroniana voltada, especificamente, para o exame do

---

<sup>125</sup> “The need for philosophical ethics to engage with human life and to adopt a questioning rather than dogmatic approach – constitute a central focus of Cicero’s main work on ethical theory, *De finibus*”. WOOLF, Raphael. Ethical theory and good life. In: BÉNATOUIL, Thomas; ATKINS, Jed (eds.). *The Cambridge Companion to Cicero’s Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p. 166.

<sup>126</sup> CÍCERO. *Da Invenção*. In: ILUNGA, Kabengele. *O Da Invenção, de Marco Túlio Cícero*: tradução e introdução. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 102-103 (II.III.9).

ceticismo, e que, por consequência, assume uma vertente epistemológica, em oposição a outros trabalhos do Arpinata, que possuem nítidos contornos ético-políticos.

As *Acadêmicas* foram escrita pelo Orador no final da década de 40 a.C., o que corrobora a afirmativa acima de que o ceticismo fora uma constante na trajetória filosófica de Cícero. Nota-se, contudo, que uma parte substancial das *Acadêmicas* foi perdida, restando-nos disponível apenas dois fragmentos, de duas edições distintas (que, conforme aponta Charles Brittain<sup>127</sup>, não se encaixam muito bem). São eles: o diálogo<sup>128</sup> *Lúculo*, da primeira edição, e aproximadamente metade do Livro I da segunda edição. Por esta razão, acentua-se a dificuldade de se extrair precisamente os contornos do ceticismo de Cícero, o que gera calorosos debates na doutrina. A despeito disso, nos fragmentos que temos à disposição, a problemática epistemológica da verdade e os argumentos a favor e contra o estoicismo e o ceticismo são apresentados e trabalhados com profundidade, sobretudo no *Lúculo*<sup>129</sup>, o que nos permite ao menos analisar e aclarar a vertente cética do pensamento do Arpinata.

O principal embate epistemológico retratado nas *Acadêmicas* gira em torno do axioma estoico, já defendido pelo próprio Zenão, de que ao Homem é possível apreender a verdade<sup>130131</sup>. Em síntese, esta assertiva se assenta nas seguintes premissas: (i) o Ser humano, ao analisar o mundo ao seu redor, forma dele, através de seus sentidos,

<sup>127</sup> BRITAIN, Charles. Introduction. In: CICERO. *On Academic Scepticism*. Op. cit., p. XIX.

<sup>128</sup> Como bem coloca Charles Brittain, a estrutura dialógica das *Acadêmicas*, assim como de outros textos do Arpinata – inclusive *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, são frutos de sua adesão ao ceticismo e, consequentemente, de sua resistência em oferecer, taxativamente, sua posição filosófica. Ver: BRITAIN, Charles. Introduction. In: CICERO. *On Academic Scepticism*. Op. cit., p. XI.

<sup>129</sup> Em suma, o Lúculo adota a seguinte estrutura: Hortênsio argumenta em favor dos estoicos; Catulo, aparentemente, esposa o ceticismo mitigado; Lúculo traz as críticas feitas por Antíoco ao estoicismo; e Cícero advoga em favor do ceticismo radical. Ver: BRITAIN, Charles. Introduction. In: CICERO. *On Academic Scepticism*. Op. cit., p. XVI e XVII.

<sup>130</sup> Trataremos desta questão resumidamente, apenas para ilustrar o ceticismo de Cícero, já que retratar, com profundidade, o embate epistemológico entre os estoicos e os céticos seria demasiadamente extenso (e poderia, inclusive, constituir um trabalho a parte), fugindo do propósito deste trabalho.

<sup>131</sup> Como bem aponta Tobias Reinhardt: “embora os acadêmicos estejam dispostos a escrutinizar os dogmas do saber de qualquer um, bem como as teorias que os fundamentam, é a teoria epistemológica estoica, conforme proposta por Antíoco, que se identifica como o alvo principal dos acadêmicos, nas *Acadêmicas*” (while Academics are ready to scrutinize anyone’s knowledge claims as well as the theory underpinning them, it is the Stoic epistemological theory as promoted by Antiochus that is identified in *Academia* as the main target of the Academic speakers). REINHARDT, Tobias. Cicero’s Academic Skepticism. In: BÉNATOUÏL, Thomas; ATKINS, Jed (eds.). *The Cambridge Companion to Cicero’s Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p. 110.



impressões, também traduzidas como representações ou sensações (em grego, *phantasia*); e (ii) algumas dessas impressões são puramente sensoriais; outras, por sua vez, são catalépticas (em grego, *kataleptikê*, frequentemente traduzida como cognitivas<sup>132</sup>). Segundo Zenão, estas impressões catalépticas apreendem de tal forma o objeto de sua análise, que correspondem, de fato, à verdade sobre aquele objeto<sup>133</sup>. Por conseguinte, advoga Zenão que o Homem deve assentir somente às impressões catalépticas, sendo o sábio aquele que consegue distinguir, com clareza, entre aquelas que são sensoriais e as que são cognitivas.

A tradição cética, manifestando-se inicialmente por Arcesilau e, posteriormente, por Carnéades, contrapõe-se à posição estoica, sob o argumento de que o Ser humano não é capaz de discernir, com absoluta certeza, entre impressões cognitivas e impressões sensoriais (em grego, esta indiscernibilidade é denominada *aparallexia*). Para sustentar este raciocínio, os céticos se esteiam em duas premissas – uma objetiva e outra subjetiva. A objetiva consiste na possibilidade de existirem na Natureza objetos idênticos ou extremamente similares, o que tornaria impossível distingui-los<sup>134</sup>; a subjetiva (mais bem fundamentada) consiste na falibilidade da própria razão humana, que pode interpretar por cognitivas impressões que sejam meramente sensoriais. Esta segunda objeção é habilmente ilustrada por Cícero no seguinte excerto do *Lúculo*:

As impressões de pessoas que estão adormecidas, intoxicadas, ou estão loucas são mais fracas que as de pessoas que estão acordadas, sóbrias, ou estão em sã consciência, diz você? Como assim? Ninguém nega que quando a pessoa que está sonhando, acorda, ele enxerga que seus sonhos eram sonhos; ou que a pessoa convalescendo de um acesso de loucura enxerga que as impressões

<sup>132</sup> BRITAIN, Charles. Introduction. In: CICERO. *On Academic Scepticism*. Op. cit., p. XX.

<sup>133</sup> Cícero explica o raciocínio de Zenão na seguinte passagem do *Academica Posteriora*: “às coisas que vemos e, por assim dizer, aceitamos através dos sentidos acrescentava agora o ‘assentimento’ do intelecto, assentimento que Zenão pensava ser um acto voluntário dependente apenas de nós. Nós não reconhecemos como válidas todas as representações que se nos formam nos sentidos, mas apenas aquelas que, por assim dizer, ‘esclarecem’ a evidência própria dos objectos que estão a ser vistos; quando esta impressão sensorial se torna só por si evidente, torna-se ‘compreensível’ (...). Ao facto de a sensação ser recebida e interpretada Zenão chamava ‘compreensão’ (...). Ao que era apreendido apenas pelos sentidos ele chamava ‘sensação’, e se era apreendido de maneira tal que não podia ser refutado pela razão, a esta operação chamava ‘conhecimento’, caso contrário estaríamos perante um ‘não-conhecimento’; deste último derivava, por sua vez, a ‘opinião’, como forma inválida de saber, mistura de falsidade e de ignorância”. CICERO. *Da Antiga à Nova Academia (Academica Posteriora)*. In: *Textos Filosóficos*. Livro I. 2ª Ed. Trad. Por J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2018, p. 233-234 (XI.41-42).

<sup>134</sup> CÍCERO. *Luculo (Academica Priora)*. In: *Textos Filosóficos*. Op. cit., p. 34 e segs. (II.54-58).

que teve não eram verdadeiras! Essa não é a questão: a questão é qual tipo de impressão a pessoa teve no momento (...). É claro que quem teve um sonho entende que suas impressões eram sonhos quando acorda. Todavia, enquanto adormecido ou acordado, suas impressões foram assentidas em iguais termos.”<sup>135</sup>

Com esteio nos argumentos da similaridade dos objetos e da falibilidade da razão, os cétricos sustentam tanto que não se pode conhecer a verdade<sup>136</sup> (ou, em outras palavras, que a sabedoria absoluta é inalcançável) quanto que, por consequência, o Sábio estoico é um conceito puramente metafísico. Além disso, e também baseado nos argumentos acima, os cétricos ainda defendem que: (i) não existem impressões catalépticas; (ii) se, segundo os estoicos, o Homem deve assentir somente às impressões catalépticas, portanto, (iii) é irracional assentir a quaisquer impressões.

A *Stoa* combate esta última conclusão do ceticismo, sob o argumento de que ela leva à completa inatividade do Ser humano (em grego, *apraxia*), pois, diante da impossibilidade de conhecer a verdade, ele se torna inapto a tomar qualquer decisão, ou seja, a agir<sup>137</sup>. Como pontua Aikin: “a preocupação é que o programa dos cétricos seja exclusivamente negativo, e puramente destrutivo. Que os resultados das críticas cétricas seja não só a dissolução das nossas crenças, mas também a falência da vontade política”<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> “The impressions of people who are asleep or intoxicated or insane are weaker than those of people who are awake, sober, or sane, you said. How so? (...) As if anyone denies that when a dreamer wakes up he thinks they were dreams, or that someone in remission from a fit of madness thinks that the impressions he had in his fit weren’t true! (...) But that’s not the point: the question is what kind of impression they had at the time. awake. Of course he could take his impressions to be the dreams they were once he woke up; but, asleep and awake, his impressions were approved on an equal basis”. CICERO. *On Academic Scepticism*. *Op. cit.*, p. 50-51 (II.88-89). Obs.: optamos, aqui, por colacionar a tradução da *Academica Priora* feita por Charles Brittain, pelo fato de que evidencia, com mais exatidão, o ponto de vista que buscamos ressaltar.

<sup>136</sup> É importante destacar que os acadêmicos (inclusive Cícero), não defendem a inexistência da verdade, mas apenas que ela não é acessível pelo Homem. Nas palavras do próprio Arpinata: “Todos estes fenómenos, Luculo, estão ocultos e rodeados de densas trevas, e nenhuma inteligência humana é tão aguda que possa penetrar no céu ou introduzir-se na terra”. CÍCERO. *Luculo (Academica Priora)*. In: *Textos Filosóficos*. *Op. cit.*, p. 186 (XXXIX.122).

<sup>137</sup> BRITTAIN, Charles. Introduction. In: CICERO. *On Academic Scepticism*. *Op. cit.*, p. XXII.

<sup>138</sup> “The worry is that the skeptics’ critical program is only negative, and purely destructive. The wake of the skeptic’s critical view is not only a dissolution of our beliefs, but a failure of political will”. AIKIN, Scott. Citizen Skeptic: Cicero’s Academic Republicanism. *Symposion: Theoretical and Applied Inquiries in Philosophy and Social Sciences*, V.2, n.3, 2015, ps. 275–285, p. 280.

Cícero, em defesa dos céticos, combate este argumento estoico com veemência. Como bem aponta W. Nicgorski<sup>139</sup>, à luz da importância que Cícero confere à atividade política em seus escritos, faz todo sentido que ele se contraponha, com fervor, às alegações de que o ceticismo conduz à inação. Afinal, caso se admitisse a *apraxia* como uma consequência natural da academia, nada seria mais contraditório que, de um lado, agasalhar o ceticismo, e, de outro, pregar uma postura ético-política contundente.

O Arpinata, portanto, busca não deixar dúvidas de que o fato de os céticos defenderem que não se pode conhecer a verdade, de forma alguma implica debilidade moral ou política<sup>140</sup>. O cético, portanto, recusa-se apenas a postular a certeza de suas assertivas e ações, o que não significa, por óbvio, que ele seja incapaz de agir ou afirmar qualquer coisa. Ele o faz, mas lastreado no critério da probabilidade, e não da verdade. Veja, nesse sentido, o seguinte excerto do *Luculo*:

assim como (o cético – nota do autor) aceita a título de probabilidade coisas cuja razão de ser não compreende, aceite também o facto de nada poder ser realmente compreendido. Não tem por isso receio de parecer confundir tudo, e tudo tornar incerto. Não será a mesma coisa ele responder: ‘Não sei!’ se lhe perguntarem se o número de estrelas existentes é par ou ímpar, ou se o interrogarem acerca de um dever, ou de muitas outras coisas em que ele é um homem muito experimentado. Em matérias inseguras não existe probabilidade; nas matérias em que existe, o sábio sempre saberá o que fazer ou o que responder.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 18

<sup>140</sup> Pe. Milton Valente, ao examinar a obra *Dos Deveres*, comenta esta aparente contradição entre o fato de, por um lado, Cícero agasalhar o ceticismo acadêmico, mas, ao mesmo tempo, propor um sistema moral tão dogmático. Vejamos a seguinte passagem: “os seus colegas da Academia admiravam-se de ver que ensinasse ‘regras de conduta - praecepta officii’ quem professava a doutrina de que ‘nada se pode conhecer com toda a certeza’”. Sempre modesto, quando procura dissimular a ambição de seus projetos, Cícero respondia-lhes que, entre a dúvida e a afirmação, desejava fixar-se no ‘provável’. Mas esse ‘provável’ como acabamos de ver, sentia-se bem com deduções científicas e imperativos firmes. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 127.

<sup>141</sup> CÍCERO. *Luculo (Academica Priora)*. In: *Textos Filosóficos*. Livro I. 2ª Ed. Trad. Por J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2018, p. 269-270 (XI.41-42).

O contra-argumento dos céticos à apreensibilidade da verdade e à *apraxia*, de fato, cinge o ceticismo em duas<sup>142</sup> vertentes majoritárias. A primeira – tradicionalmente denominada ceticismo radical – associada a Carnéades e Clitomaco, sustenta que o Sábio não deve dar assentimento a nada (esta suspensão de assentimento é denominada, em grego, *epoké*). Todavia, o mesmo ceticismo radical também defende que, embora seja irracional assentir com quaisquer impressões (*epoké*), assentimento e ação são coisas distintas. Assim, é perfeitamente possível agir de forma inconsciente, *v. g.*, por hábito, ou mesmo agir de forma consciente, mas baseado não em um assentimento (certeza), e sim em impressões persuasivas, vale dizer, aquela que seja mais sensata para o sujeito, com base em sua experiência. Trata-se, assim, de um critério prático<sup>143</sup>.

Essa perspectiva é esposada por Cícero, interlocutor do diálogo *Lúculo*, o que não necessariamente implica que Cícero, o filósofo, partilhe das mesmas conclusões. Veja: “o outro ponto, ou seja, que o sábio nunca dá o seu assentimento a coisa alguma, não era pertinente para esta controvérsia, uma vez que é possível ‘o sábio nada conhecer, e mesmo assim ter sua opinião’”<sup>144</sup>.

A segunda vertente do ceticismo, denominada ceticismo mitigado – associada a Metrodoro e Filão, também se opõe aos estoicos, mas por outras razões. Os céticos mitigados defendem que não é irracional assentir a impressões não cognitivas. Pelo contrário, deve-se assentir a impressões não catalépticas, desde que sejam sensatas e racionais, e formar delas opiniões. O que não se deve é confundir estas opiniões com apreensões, ou seja, com manifestações da verdade.

A controvérsia entre o ceticismo radical e o ceticismo mitigado, portanto, gira em torno da procedência, ou não, da *epoké*. O primeiro defende que se deve suspender o assentimento, enquanto o segundo defende que não. O ceticismo mitigado, em síntese, defende que impressões racionais são o grau mais alto que podemos atingir, e,

---

<sup>142</sup> Há uma terceira vertente do ceticismo, capitaneada por Filão nos denominados Livros Romanos (que se perderam), que é exposta por Cícero (filósofo), no *Lúculo* (diálogo). Entretanto, esta visão é rechaçada pelos interlocutores, razão pela qual optamos por não trabalhar nesta breve exposição. Nas palavras de Cícero (filósofo): “mas a parte da argumentação destinada a refutar Filon podemos passá-la por alto: este é um adversário pouco aguerrido, já que se limita a afirmar que a tese aqui discutida ontem não é defendida pelos Acadêmicos; é claro que isto não é verdade, por isso é um adversário fácil de refutar. Vamos, sim, ocuparmos das posições de Arcesilau e de Carnéades.”. *Ibidem*, p. 104 (IV.12).

<sup>143</sup> BRITTAIN, Charles. Introduction. In: CICERO. *On Academic Scepticism*. *Op. cit.*, p. XXIV.

<sup>144</sup> CÍCERO. *Luculo (Academica Priora)*. In: *Textos Filosóficos*. *Op. cit.*, p. 151-152 (XXIV.78).

consequentemente, é com elas que devemos assentir<sup>145</sup>. Ele adota, assim, um critério probabilístico para lastrear o assentimento e a ação. Cícero, o filósofo, elucida esta posição no seguinte excerto:

acho que nada pode ser entendido, mas penso que o sábio não deve dar assentimento a uma matéria que não compreende, ou seja, ele deve opinar, mas com a consciência de que está meramente opinando, e de que sabe nada existir susceptível de ser compreendido e bem percebido por nós. Numa palavra, ‘rejeito a evidência’, não aprovo o recurso à *ἐποχή* (*epoké* – nota do autor) em todas as situações, e aceito sem hesitação aquela outra doutrina que declara: nada é possível saber<sup>146</sup>.

Da leitura das considerações e fragmentos acima, e das *Acadêmicas* de forma geral, é possível se concluir que, sobre o dilema de ser possível ou não se atingir a verdade, Cícero (o filósofo) posiciona-se claramente a favor dos argumentos céticos, em detrimentos dos estoicos. O Orador, portanto, parece defender que não se pode conhecer a verdade – o que, como se viu, não implica em inação.

Por outro lado, quanto ao embate intra-acadêmico, não é claro se ele agasalha o ceticismo radical ou o ceticismo mitigado. Existem na doutrina calorosos debates acerca de qual vertente do ceticismo partilha Cícero; alguns entendem que ele seria um cético radical, sob o argumento, dentre outros, de ser o próprio Cícero o interlocutor do *Lúculo* que advoga em favor do ceticismo radical, o que, supostamente, seria um indicativo de que ele partilha de suas conclusões. Como bem apontam Brittain e Osorio: “assim como Cícero, o orador, argumenta no intuito de persuadir sua audiência, também Cícero, o filósofo, insere a si próprio em seu trabalho no intuito de direcionar o leitor para o que ele acredita ser a perspectiva mais provável”<sup>147</sup>.

Outros doutrinadores, entretanto, defendem que o ceticismo mitigado se adequa melhor ao sistema filosófico de Cícero como um todo, dada a sua profunda natureza ético-

<sup>145</sup> BRITTAİN, Charles. Introduction. In: CICERO. *On Academic Scepticism*. Op. cit., p. XXIX.

<sup>146</sup> CÍCERO. *Luculo (Academica Priora)*. In: *Textos Filosóficos*. Op. cit., p. 206 (XLVIII.148).

<sup>147</sup> “Just as Cicero the orator argues in order to persuade his audience, so Cicero the philosopher writes himself into his work so as to direct the reader to what he takes to be probable views”. BRITTAİN, Charles; OSORIO, Peter. The Ciceronian Dialogue. In: BÉNATOUÏL, Thomas; ATKINS, Jed (eds.). *The Cambridge Companion to Cicero’s Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p. 26.

política<sup>148</sup>. Há ainda quem prefira um caminho intermediário, entre o ceticismo radical e o mitigado, como é o caso de Tobias Reinhardt, na seguinte passagem: “eu diria que Cícero é um cético radical, cujo ceticismo é acomodado por vários traços que outros poderiam associar ao ceticismo mitigado, tal como o uso da argumentação *in utramque partem* (de ambos os lados – nota do autor) para se buscar da verdade, na esperança de que uma *verisimile* (aproximação da verdade – nota do autor) possa emergir”<sup>149</sup>.

A despeito dessas controvérsias, como bem coloca Charles Brittain<sup>150</sup>, é importante que se tenha em mente que ambas as vertentes do ceticismo defendem que o Homem é sim capaz de tomar decisões, seja em matérias práticas, seja em matérias ético-filosóficas. Estas decisões são lastreadas na razão e baseadas naquilo que pareça ser mais sensato, seja por um critério empírico/prático e despido de assentimento – como defende o ceticismo

---

<sup>148</sup> Nesse sentido, ver: BRITTAİN, Charles. Cicero’s sceptical methods: the example of the *De Finibus*. In: ANNAS, Julia; BETEGH, Gábor (orgs.). *Cicero’s De Finibus: Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, ps. 12-40. Trata-se de um interessantíssimo artigo de Brittain, em que ele defende que Cícero é um cético radical. É instigante, contudo, o fato de o próprio Brittain admitir que já sustentou o contrário, ou seja, que Cícero seria um cético mitigado, e expor as razões que o levavam a esse entendimento. Em adição, W. Nicgorsky, em *Recovering Political Philosophy*, também entende que Cícero agasalha o ceticismo mitigado.

<sup>149</sup> “I would say that Cicero was a radical skeptic whose skepticism accommodated many of the features which others would associate with mitigated skepticism, like the use of argument *in utramque partem* in search of the truth and in the hope that a very simile might emerge”. REINHARDT, Tobias. Cicero’s Academic Skepticism. *Op. cit.*, p. 117.

<sup>150</sup> A resposta dos acadêmicos à alegação da *apraxia*, feita pelos estoicos, é sintetizada por Brittain na seguinte passagem: “seguindo Carneades e Arcesilau, Clitomaco postulou que a noção unitária de assentimento, ou crença, dos estoicos, falha considerar grande parte de nossa experiência cognitiva. Parece claro que algumas de nossas ações não são produto de atos distintivos de assentimento: nós podemos agir inconscientemente, ou por hábito (...); e também podemos agir deliberadamente, sem assentir, por exemplo, quando seguimos uma hipótese não endossada, em condições de incerteza (...). Portanto, defende Clitomaco, devemos distinguir entre ‘assentir’ a uma impressão no sentido estoico e a ‘aprovar’ (...), agindo como se a considerássemos como verdadeira. O acadêmico, assim, dá sua aprovação às impressões sobre as quais age – ele ‘segue’ impressões persuasivas – mas não assente com elas” (Following Carneades and Arcesilaus, Clitomachus argued that the Stoics’ unitary notion of assent or belief fails to account for much of our cognitive experience. It seems clear that some of our actions are not the product of distinct acts of assent: we can act unconsciously or from habit (...); and we can also act deliberately without assent, for instance when we follow an unendorsed hypothesis in conditions of uncertainty (...). Hence, Clitomachus argued, we should distinguish between ‘assenting’ to an impression in the Stoic sense and ‘approving’ it (...), acting on it as if we took it to be true. The Academic thus gives his approval to the impressions he acts on—he ‘follows’ persuasive impressions—but does not assent to them). BRITTAİN, Charles. Introduction. In: CICERO. *On Academic Scepticism*. *Op. cit.*, p. XXVI-XXVII.

radical – seja por um critério probabilístico – como defende o ceticismo mitigado, que admite o assentimento a impressões persuasivas<sup>151</sup>.

O método que Cícero – e o ceticismo de forma geral – utilizam para se chegar à premissa mais sensata, é o método dialético, de nítida inspiração socrática, que advoga em favor de se apresentar os pontos positivos e negativos de cada uma das proposições disponíveis, sucessivamente, até que se chegue àquela cujos argumentos sejam mais fortes e convincentes. O próprio Cícero, nesse sentido, assevera em *Dos Deveres*: “se nossos acadêmicos punham tudo em discussão, possivelmente era porque nada se pode descobrir senão pulsando os prós e os contras”<sup>152</sup>.

Cícero demonstra abraçar o método cético em várias de suas obras, ao taxativamente afirmar não se filiar por completo a nenhuma das escolas filosóficas helênicas, bem como ao alegar se pautar, sempre, em qualquer questão, pelo critério da *probabilitas* (a referência

---

<sup>151</sup> O cético, inclusive, sustenta que a própria assertiva de que não se pode alcançar a verdade, não é, em si, uma verdade, mas mera opinião. Isso porque argumentar, por um lado, que o Homem não pode conhecer a verdade, e, simultaneamente, assumir essa premissa como verdade, acarretaria uma contradição interna no sistema cético, contradição esta que, como bem coloca Cícero (o interlocutor), inexistente. Veja, nesse sentido, o seguinte trecho da *Academica priora*: “uma vez que o Sábio não pode ter princípios, a não ser que eles sejam apreendidos e sabidos, Carneades deveria ao menos admitir que este princípio é apreendido: que o Sábio assevera que nada é apreensível. Mas tal como ele considera aqueles (princípios – nota do autor) como persuasivos, e não apreendidos, este, que nada é apreensível, ele também assim considera. Se ele possuísse uma marca de apreensibilidade nesse caso, ele também a possuiria em outros. Mas como ele não possui esta marca, ele se vale do que é persuasivo” (Given that a wise person can’t have principles unless they are apprehended or known, Carneades should at least allow that this principle itself is apprehended, that the wise person holds that nothing is apprehensible (...). But just as he holds those as persuasive rather than apprehended principles, so with this one, that nothing is apprehensible. If he had a mark of apprehension in this case, he would use the same mark in the other cases. Since he doesn’t have any such mark, he makes use of persuasive). CICERO. *On Academic Scepticism*. *Op. cit.*, p. 64 (XXXIV.109). Obs.: optamos, aqui, por colacionar a tradução da *Academica Priora* feita por Charles Brittain, pelo fato de que evidencia, com mais exatidão, o ponto de vista que buscamos ressaltar. O próprio Charles Brittain, inclusive, corrobora o argumento ora tecido, no seguinte excerto da Introdução à *Academica Priora*: “o Acadêmico seguirá impressões persuasivas tanto ao agir em sua vida ordinária, quanto em questões filosóficas. Dessa forma, quando os Acadêmicos tiram suas conclusões sobre a inalcançabilidade da sabedoria e da irracionalidade de se formar crenças, eles apenas sustentam que estas conclusões são, momentaneamente, persuasivas: eles não se comprometem com a verdade dessas posições ou com dos argumentos que a lastreiam (the Academic will follow persuasive impressions in order to act both in ordinary life and in the course of philosophical arguments (...). Hence, when the Academics draw their notorious conclusions about the unattainability of knowledge and the irrationality of forming beliefs, they are maintaining only that these conclusions are currently ‘persuasive’: they are not committed to the truth of these views or of the arguments that support them). BRITTAİN, Charles. Introduction. In: CICERO. *On Academic Scepticism*. *Op. cit.*, p. XXVII.

<sup>152</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. Trad. por Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 35 (1.V).

de Cícero à *probabilitas* é um argumento em favor de sua vinculação ao ceticismo mitigado). Essa postura é refletida em inúmeros textos do Arpinata. Nas *Discussões Tuscúlanas*:

Mas cada um defenda o que pensa, pois as opiniões são livres: nós manteremos o estabelecido, não sujeito a leis nenhuma de uma única disciplina (...), e sempre procuraremos o que seja o mais provável em qualquer assunto<sup>153</sup>.

Em *Da Natureza dos Deuses*:

em filosofia, o método de argumentar contra tudo e de expressamente não formar nenhum juízo, provindo de Sócrates, retomado por Arcesilau e consolidado por Carnéades, esteve em voga até nossa época; e reconheço que agora está quase órfão na própria Grécia. Penso que isso aconteceu não por falha da Academia, mas pela limitação intelectual dos homens (...). Não somos realmente pessoas a quem nada pareça ser verdadeiro, mas dizemos que a todas as verdades estão associadas certas falsidades contendo tamanha semelhança com as verdades que não há nessas qualquer indício seguro de julgamento e assentimento. Daí evidencia-se aquela conclusão de que há muitas coisas dignas de crédito que, embora não sejam percebidas, guiam, contudo, a vida do sábio, porque possuem certo aspecto insigne e ilustre<sup>154</sup>.

Em *Dos Deveres*:

A singular diferença entre nós e os outros filósofos é que, quando eles dizem que existem coisas certas e coisas incertas, nós dizemos que há coisas prováveis e coisas improváveis. Que me impede de acompanhar o que me parece provável e rejeitar o que tal não me parece, assim como de evitar o tom arrogante e afirmativo e a temeridade, tão afastados da sabedoria?<sup>155</sup>

Em *Sobre a Adivinhação*:

---

<sup>153</sup> CÍCERO. *Discussões Tuscúlanas*. Trad. por Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: Edufu, 2015, p. 309 (IV.7.IV).

<sup>154</sup> CÍCERO. *Sobre a Natureza dos Deuses*. In: VENDEMIATTI, Leandro Abel. *Sobre a Natureza dos Deuses de Cícero*. Op. cit., p. 21 (I.5.XIII).

<sup>155</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 35 (1.V).



Certo é, Quinto, que tu defendeste a posição dos estoicos cuidadosamente e como um estoico (...). Portanto, devo responder a essas coisas que foram ditas por ti, mas de forma que eu não afirme nada, questione todas, não só duvidando na maior parte do tempo, mas até desconfiando de mim mesmo<sup>156</sup>.

*Em Da República:*

Filão: – “Na verdade, me conferes uma empresa pouco simpática, pretendendo tornar-me defensor da injustiça!” Lélío: – Temerás certa mente que, ao dizer tudo quanto se costuma dizer contra a justiça, pareça que defendes tua opinião, quando és brilhante exemplo de honra e probidade; mas, ninguém ignora o hábito de discutir teses contrárias, para chegar ao descobrimento da verdade por esse meio. (...) Mas, hei de ser eu, Filão, quem há de sustentar o que defendia Carnéades; o grego, tão hábil em apoiar teses contraditórias? Se falo, pois, nesse sentido, não será certamente para expressar o que meu ânimo sente, mas para que possas desfazer a argumentação de Carnéades, que costumava despedaçar as melhores causas com seu engenho.”<sup>157</sup>

Da leitura dos fragmentos acima, observa-se que a epistemologia e o método dialético assentados pelo ceticismo permeiam o pensamento e as obras ciceronianas como um todo. E esta filiação cética possui reflexos singulares para a filosofia do Arpinata. Primeiro, a adoção do ceticismo confere liberdade a Cícero, pois o desprende da obrigação de defender à exaustão um conjunto fechado de princípios e axiomas simplesmente por ser associado a esta ou aquela escola. Como bem pontua Scott Aikin, “o programa do ceticismo acadêmico é postulado como algo que, pelo menos, atenua os efeitos do dogmatismo resultante do assentimento irrefletido, e sua consequente servilidade intelectual”<sup>158</sup>.

Cícero, de fato, aparenta ser extremamente averso à ideia de se ver engessado a uma única tradição filosófica e de ter que defender, obrigatoriamente, suas premissas, ainda que

---

<sup>156</sup> CÍCERO. *Sobre a Adivinhação*. In: GRATTIS, Beatriz Ribeiro. *Sobre a adivinhação de Marco Túlio Cícero*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas, 2009, p. 110 (II.III.8).

<sup>157</sup> CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 75 (III.IV).

<sup>158</sup> “The Academic program is posed at least as something that mollifies the effect of the dogmatism of unreflective assent and its consequent intellectual servility”. AIKIN, Scott. *Citizen Skeptic: Cicero’s Academic Republicanism*. *Op. cit.*, p. 279

lhe pareçam incongruentes<sup>159</sup>. Veja, nesse sentido, o seguinte excerto das *Acadêmicas*, em que o Arpinata discorre sobre os efeitos nefastos da vinculação estrita a uma única corrente de pensamento, e sobre o papel fundamental desempenhado pela dúvida no investigar filosófico:

entre mim e os que julgam saber alguma coisa a única diferença é que estes não hesitam em declarar verdadeira a tese que defendem, enquanto para mim muitas ideias são meras probabilidades, que podemos aceitar com facilidade, mas não podemos garantir serem verdade. Esta circunstância faz com que eu me sinta mais livre e desenvolto, porque preservo inteira a minha capacidade de julgar, e não me vejo obrigado a defender teorias que me sejam prescritas, e como que impostas à força. Os outros, de facto, já estão previamente obrigados a aceitar uma dada tese, antes de terem podido julgar por si qual era a melhor; além disso, no período mais inexperiente da sua vida, ou para agradar a algum amigo, ou por se deixarem seduzir pela primeira opinião que ouviram exprimir, põem-se a opinar sobre matérias que desconhecem; em suma, seja qual for a teoria que os atraiu com a força de uma tempestade, a ela se mantêm agarrados como se fora a um rochedo<sup>160161</sup>.

A liberdade filosófica apregoada pelo Arpinata é percebida, inclusive, na própria questão do Bem Supremo ora investigada, em que Cícero abraça, em nível fundamental, a premissa estoica, mas dela diverge acerca da existência de bens acessórios, filiando-se, então, aos peripatéticos. Como bem coloca Brittain, “o aparente receio de Cícero, em *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, quanto à exclusividade da Virtude como Bem, é paralelo ao seu receio, nas *Acadêmicas*, sobre a corretude das condições estoicas relativas ao assentir racional”<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> Nesse sentido, pontuam Brittain e Osorio: “Cícero até propõe seu próprio ponto de vista, mas ele o faz no intuito de acarretar uma mudança na capacidade de julgamento do leitor, e não para construir ou advogar em favor de um sistema filosófico” (Cicero may propose views of his own, but he does so in the service of effecting a change in the reader’s powers of judgment, not in order to construct or advocate a philosophical system). BRITAIN, Charles; OSORIO, Peter. The Ciceronian Dialogue. *Op. cit.*, p. 25.

<sup>160</sup> CÍCERO. *Luculo (Academica Priora)*. In: *Textos Filosóficos*. *Op. cit.*, p. 100 (III.8).

<sup>161</sup> Milton Valente, ao discorrer sobre o ceticismo ciceroniano, toca precisamente na questão da ausência de vinculação filosófica. Observe: “o que ele estima nela (na academia – nota do autor) é exatamente que não tenha doutrina, que lhe permita adotar todos os outros sistemas sem lhe impor escolha e, portanto, preservando sua liberdade, quer dizer, evitando-lhe as querelas de escola e defendendo-o dos excessos de umas e de outras”. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 40.

<sup>162</sup> BRITAIN, Charles. Cicero’s sceptical methods: the example of the De Finibus. *Op. cit.*, p. 12.

Não podemos deixar de notar que esta emancipação filosófica requer extrema habilidade e erudição do Orador, que logra conciliar, em um sistema filosófico coeso, escolas diametralmente opostas e conflitantes entre si. Isso porque, embora a filiação ao ceticismo tenha conferido liberdade a Cícero, ela também lhe impôs o pesado ônus de fazer com que este quebra-cabeça de tradições fizesse sentido, tarefa esta que ele conseguiu cumprir com maestria. Trata-se, certamente, de um dos grandes feitos da filosofia ocidental.

Outra característica primordial do pensamento de Cícero, que é fruto, justamente, de sua postura cética, é sua plasticidade. Cícero, ao se reservar a impor taxativa e definitivamente suas conclusões, autoriza que estas mesmas conclusões, sobretudo aquelas de natureza concreta, assumam caráter contingente. Assim, em congruência com o ceticismo ciceroniano, é perfeitamente lógico se defender a validade de suas premissas maiores, tais como os conceitos de Natureza, Bem e Direito Natural, e, concomitantemente, sustentar que as conclusões práticas advindas dessas premissas, sentidas no âmbito dos deveres ou das Leis positivas, podem se modificar, em vista do contexto histórico em que estão inseridas (nota-se que Tomás de Aquino, conforme discorreremos abaixo, embora não nomeie expressamente Cícero como sua influência direta, possui entendimento semelhante acerca da possibilidade de as normas que regulamentam a *práxis* se adaptarem ao longo da história). O ceticismo, portanto, confere maleabilidade à filosofia ciceroniana, permitindo que ela se adapte à conjuntura histórica de seu intérprete, já que, como bem coloca Alexandre Skvirsky, “ser desvinculado de uma doutrina fixa significa, também, ser livre para mudar de opinião”.<sup>163</sup>

É importante ressaltar, contudo, que a posição cético-acadêmica do Arpinata não deságua em um relativismo absoluto. Antes, ela advoga em favor de se orientar, seja na vida ordinária, em questões filosóficas ou em dilemas morais, pela hipótese que mais seja sensata ou racional, e que, portanto, mais se aproxima da verdade, segundo um critério probabilístico. Cícero, portanto, não afirma que tudo é relativo (afinal, ele é um rigoroso moralista). Ele afirma, de fato, que não existe a certeza da verdade, o que abre espaço para o constante debate de suas afirmações, por meio de dúvida. Entretanto, ele se sente perfeitamente confortável em asseverar aquilo que entende ser a melhor proposição, vale

---

<sup>163</sup> SKVIRSKY, Alexandre. Doubt and dogmatism in Cicero's Academia. *Archai: as origens do pensamento ocidental*. Brasília, n. 27, 2019, p. 5.

dizer, aquela que mais lhe pareça, racionalmente, ser verdadeira. Veja, nesse sentido, a lição de Skvirsky:

pode-se argumentar que a dúvida desempenha um papel duplo no pensamento ciceroniano, e está relacionada tanto ao seu ecletismo, quanto ao seu probabilismo. Ser capaz de duvidar significa ser livre de filiação doutrinária a uma escola em particular, e, portanto, desimpedido para pensar. Ao mesmo tempo, por serem capazes de duvidar de si mesmos, os acadêmicos se sentem confortáveis em argumentar que ninguém possui a certeza absoluta; eles não negam a sabedoria, mas buscam chegar o mais próximo possível da verdade, por meio do probabilismo.<sup>164</sup>

Além de não abraçar o relativismo, mister observar também que, embora a filosofia ciceroniana se mostre adaptável a diferentes contextos e seja guiada pelo critério da *probabilitas*, ela, em momento algum, tem a pretensão de ser uma panaceia para todos os males do Estado ou mesmo de solucionar os dilemas da Ética. Cícero é cético, é realista, e admite o falibilismo de seu pensamento, já que ele constitui, como o próprio Orador pontua, apenas uma tentativa de aproximação da verdade.

O objetivo de Cícero, portanto, é sempre melhorar, mas não curar, pois, a nosso sentir, ele sequer enxerga isso como algo possível. Isso pode ser percebido, por exemplo, no seguinte trecho extraído de *Da República*, obra em que Cícero trata, inicialmente, das três formas tradicionais de governo abordadas por Aristóteles (monarquia, aristocracia e democracia), e, em seguida, discorre sobre a República – uma quarta forma de governo que, na visão do Arpinata, é a melhor delas<sup>165</sup>. Vejamos:

Quase sempre o pior governo resulta de uma confusão da aristocracia, da tirania facciosa do poder real e do popular, que às vezes faz sair desses elementos um estado de espécie nova; é assim que os Estados realizam, no meio de reiteradas vicissitudes, suas maravilhosas transformações (...). Por minha parte, creio que a

---

<sup>164</sup> “It can be argued that this notion of doubt plays a dual role in Cicero’s thought, being related to both eclecticism and probabilism. Being able to doubt means being free from doctrinal endorsement to a particular school, and, therefore, “unimpeded” to think. Also, by being able to doubt themselves, Academics are comfortable in arguing that one cannot know for sure (*adfirmare vix possumus*); and also that they do not deny knowledge, but seek to be as close to truth as possible through probability”. *Ibidem*, p. 15-16.

<sup>165</sup> Vale notar que este é apenas um dos temas abordados por Cícero em *Da República*. Além deste, ele também discorre sobre a Virtude, sobre os costumes, sobre qual é o mais nobre dos ofícios do Homem, entre outros.

melhor forma política é uma quarta constituição formada da mescla e reunião das três primeiras<sup>166</sup>.

No excerto acima, e na esteira do pensamento aristotélico, Cícero informa ao leitor que todas as formas tradicionais de governo, seja ela a monarquia, aristocracia ou democracia, podem ser deturpadas. Ao final, ele então aponta a forma de governo que, em sua opinião, é a mais apropriada. E esta forma de governo é, justamente, a República<sup>167</sup>.

A despeito da discussão acerca de qual das formas de governo acima é, de fato, a ideal, é interessante notarmos que Cícero, em momento algum, postula que seu julgamento sobre o assunto esteja necessariamente correto. Ele, busca, sim, convencer o leitor de sua posição, por meio de uma digressão acerca da história de Roma; todavia, o Arpinata, sempre modesto em suas colocações, nunca taxa suas afirmativas como verdades absolutas.

Nota-se, nesse sentido, que ele utiliza termos como “por minha parte” e “creio”, o que por si só já indica que ele expõe sua opinião pessoal, e não algo certo e imutável. Em adição, ele, ao longo de todo o texto, refere-se à República como a melhor forma de governo, e não como a forma perfeita. Estes traços da escrita ciceroniana, que se percebem não somente em *Da República*, mas também em suas demais obras (sejam elas diálogos ou tratados), revelam o quanto Cícero é cuidadoso em não fazer afirmações irredutíveis, afinal, para ele, o conhecimento pleno é inalcançável. Suas colocações, portanto, estão sempre abertas à contra argumentação e à eventual desconstrução, por meio do debate.

A própria trajetória política do Arpinata, inclusive, é um testemunho da falibilidade de seu pensamento, e, em maior grau, do Ser Humano em si. Ele, por exemplo, logra detectar e impedir o golpe de Catilina, mas acaba sendo exiliado por isso. Após a guerra civil entre César e Pompeu e os Idos de Março, ele se situa como um dos homens mais

---

<sup>166</sup> CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 38 (I.XXX)

<sup>167</sup> Esta posição é compartilhada também por São Tomás de Aquino, conforme se observa do seguinte excerto da *Suma Teológica*: “como há diversas espécies de regime, como diz o Filósofo, as principais são o reino, no qual um só governa com poder; e a aristocracia, isto é, o poder dos melhores, na qual alguns poucos governam com poder. Donde a melhor ordenação dos príncipes numa cidade ou reino é aquela na qual um é posto como chefe com poder, o qual a todos preside; e sob o mesmo estão todos os que governam com poder; e assim tal principado pertence a todos, quer porque podem ser escolhidos dentre todos, quer porque também são escolhidos por todos. Tal é, com efeito, o melhor governo, bem combinado: de reino, enquanto um só preside; de aristocracia, enquanto muitos governam com poder; e de democracia, isto é, com o poder do povo, enquanto os príncipes podem ser eleitos dentre as pessoas do povo, e ao povo pertence a eleição dos príncipes”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 767 (q105.a2).

hábeis para conduzir o Estado de Roma, mas acaba sendo manipulado por Otaviano<sup>168</sup>, e assassinado por Marco Antônio<sup>169</sup>. A tragédia de Cícero demonstra o quão suscetíveis ao erro e o quão vulneráveis à imprevisibilidade da história nós somos. Ironicamente, ela atesta e corrobora sua própria instância cética.

Feitas estas observações acerca do ceticismo ciceroniano, retomemos, então, a discussão acerca do conceito de Bem para Cícero. Conforme ensina o Arpinata, por intermédio de Catão (capítulo 3), o Pórtico helênico defende não só que a Virtude constitui o Bem supremo, mas também que ela consiste no único Bem<sup>170</sup>, dogma este que, a nosso sentir, não é compartilhado pelo Orador (e nem, como se verá, por Tomás de Aquino). Os estoicos helênicos, incorporando à sua filosofia a cisão entre corpo e alma postulada por Sócrates, e asseverando a primazia desta em relação àquele, aduzem que tudo aquilo que não alude exclusivamente à atividade do *logos* não se qualifica como Bem.

Para a *Stoa*, a perfeição da razão, consubstanciada na Virtude e na Honestidade, é o Bem supremo, e tudo que não se qualifica como Virtude e Honestidade representa ou um vício ou um indiferente (não obstante os próprios estoicos, em geral<sup>171</sup>, seccionem as coisas

---

<sup>168</sup> Otaviano habilmente manipulou Cícero a, primeiro, recebê-lo de braços abertos em Roma, junto de seu exército, para enxotar Marco Antônio do poder, e, segundo, a indicá-lo à posição de cônsul. A leitura equivocada feita por Cícero sobre Otaviano pode ser percebida, claramente, da seguinte carta escrita pelo Arpinata a Brutus: “este jovem César, graças a quem ainda existimos, se formos confessar a verdade, foi um riacho provindo da fonte-mãe da minha política. A ele votei honras; nenhuma, de fato, Brutus, que não fosse merecida. Nenhuma que não fosse inevitável” (that this young Caesar, thanks to whom we still exist, if we would confess the truth, was a stream from the fountain-head of my policy. To him I voted honours, none indeed, Brutus, that were not his due. none that were not inevitable). CICERO. *Letters of Marcus Tullius Cicero. Op. cit.*, p. 185 (XXXVI).

<sup>169</sup> Nesse sentido: AIKIN, Scott. Citizen Skeptic: Cicero’s Academic Republicanism. *Op. cit.*, p. 282.

<sup>170</sup> John Sellar exprime posição análoga no seguinte excerto: “Zenão dividiu as coisas que existem em três grupos: coisas que são boas, coisas que são más e coisas que são indiferentes. As únicas coisas boas são a virtude e as coisas que participam da virtude” (Zeno divided things that existed into three groups: things that are good, things that are bad, and things that are indifferent. The only things that are good are virtue and things that participate in virtue). SELLARS, John. *Stoicism*. Los Angeles: University of California Press, 2006, p. 110.

<sup>171</sup> Diz-se “em geral” pois, também nesse ponto, existem divergências entre os estoicos. Alguns, como o próprio Zenão, agasalham a divisão dos “indiferentes” e preferíveis e desprezíveis, atenuando assim o excessivo rigor lógico do sistema ético da *Stoa*. Outros, contudo, rejeitam esta divisão por completo, agasalhando a logicidade em sua máxima expoente. Vejamos, nesse sentido, a lição do Pe. Milton Valente: “os estóicos estabeleciam a virtude por único bem soberano e não admitiam bem fora dela. Tudo o que não fosse desenvolvimento do Logos humano era considerado indiferente, isto é, nem bem nem mal, nem bom nem mau. O radicalismo dessa posição não deixava de ter os seus inconvenientes. Excluídas da moralidade, essas coisas indiferentes, que constituem a trama da vida ordinária, escapavam talvez à lei moral? Zenão

indiferentes em preferíveis e desprezíveis, aproximando aquelas das Virtudes e estas dos vícios)<sup>172</sup>. Esta posição pode ser enxergada com nitidez tanto nos fragmentos de Zenão<sup>173</sup>, quanto no seguinte excerto da obra ciceroniana, proferido pelo personagem Catão:

Creio, como muitos outros filósofos, que tudo o que é honesto é apetecível em si mesmo. Todos os filósofos (...) convêm nesta verdade; mas ressaltam-na mais os estoicos, que não admitem entre os bens nenhum além da honestidade.

(...)

Os peripatéticos admitem que os bens do corpo contribuem para uma vida feliz; os nossos de maneira alguma. E tampouco admitimos que a abundância dos bens que chamamos da natureza torne a vida mais feliz ou mais apetecível, ou mais estimável.<sup>174</sup>

Esse traço da concepção estoica de virtude é também ilustrado pelo Arpinata, no seguinte excerto de *Paradoxos dos Estoicos*: “a virtude é só uma (...); não é susceptível de acréscimos que a tornem ‘mais virtude’, nem de decréscimos que lhe tirem o direito a ser chamada virtude. Se, portanto, ‘boas acções’ são acções feitas com rectidão, e se nada há de

---

explicara-o diversamente. Não se dirá dessas coisas que devam ser procuradas por si mesmas, como se tivessem em si a razão do bem; mas dir-se-à que devem ser preferidas. (...). Aristão rejeitou a moral parenética e a teoria dos preferíveis. Pensava ele que o homem pode e deve deixar-se guiar só pelo ideal da sabedoria perfeita, e viver numa total indiferença para as coisas conformes à natureza, escolhendo uma ou deixando a outra, conforme as circunstâncias. No conjunto, os estoicos mantiveram a teoria dos preferíveis”. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 98-101.

<sup>172</sup> Cícero ilustra a posição dos estoicos acerca das coisas indiferentes no seguinte excerto: “a estas duas espécies de coisas podemos chamar (...) estimáveis ou desprezíveis. (...) E, como do sumo bem dizemos que ocupa o primeiro lugar, é necessário que as coisas estimáveis em segundo plano não sejam nem boas nem más em grau máximo, mas sim indiferentes e de estima mediana”. CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Op. cit., p. 110 (3.XVI).

<sup>173</sup> “(fragmento [A]190) Para Zenão, essas são as coisas substanciais: as que são bens, as que são males e as que são indiferentes. Eis os bens (...): em suma, tudo o que é virtude ou que tenha relação com ela. Eis o mal: a dissimulação, a intemperança, a injustiça, a covardia e tudo o que é ruim ou tem a ver com o mal. Estes são os indiferentes: vida ou morte, fama ou obscuridade, fadiga ou prazer (...) e realidades semelhantes” (Per Zenone queste sono le cose che hanno un essere sostanziale: quelle che sono beni, quelle che sono mali e quelle indifferenti. Ecco il beni (...); insomma tutto ciò che è virtù o ha a che fare con essa. Ecco i male: la dissennatezza, l'intemperanza, l'ingiustizia, la viltà, e tutto ciò che è male o ha a che fare con male. Questi infine sono gli indifferenti: la vita o la morte, la fama o l'oscurità, la fatica o il piacere (...) e le realtà a queste analoghe). ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi*. Op. cit., p. 91.

<sup>174</sup> CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Op. cit., p. 103 e segs (3.X-XI).

mais recto do que aquilo que é recto, é óbvio que nada pode encontrar-se que seja melhor do que o ‘bem’”<sup>175</sup>.

A posição agasalhada por Cícero, entretanto, contrasta da exposta acima. Incorporando ao seu pensamento traços claramente aristotélicos, o Arpinata defende que, embora a alma prevaleça sobre o corpo, o Ser Humano não é somente razão, mas um composto entre *logos* e matéria. Como bem aponta Pe. Milton Valente<sup>176</sup>, o grande equívoco da ética de Zenão foi ter se fundado, quase que exclusivamente, na alma, esquecendo-se do corpo. E Cícero percebe e evidencia esta dicotomia no capítulo 4 de *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, ao desconstruir, seguidamente, os argumentos a favor do estoicismo construídos anteriormente por Catão<sup>177</sup>. O Arpinata, assim, defende que aquilo que traz o bem ao corpo do Homem, a exemplo da saúde e da integridade dos sentidos, também se considera um bem em si (e não apenas um indiferente estimável, como argumenta a *Stoa*). Veja, nesse diapasão, o seguinte ensinamento do Orador:

Se nada é suscetível de perfeição fora do espírito, é necessário que seu fim último seja ordenar a vida conforme a virtude, porque a virtude é a perfeição da razão; se porém o seu fim último é senão o corpo, o sumo bem será a saúde, a indolência, a beleza etc. Mas agora estamos tratando do sumo bem do homem inteiro. Por que hesitar, portanto, em determinar o sumo bem como o resultado de toda a natureza humana? É opinião corrente que todo e qualquer ofício da

<sup>175</sup> CÍCERO. *Paradoxos dos Estoicos (Paradoxa Stoicorum)*. In: *Textos Filosóficos*. Livro I. 2ª Ed. Trad. Por J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2018, p. 14 (III-22).

<sup>176</sup> Veja, nesse sentido, a seguinte lição de Milton Valente: “o erro de Zenão foi ter-se deixado deslumbrar pela alma e ter esquecido o corpo, de tal maneira que tudo o que diz respeito ao corpo se alheia da virtude (...). Cícero toma em seguida e desmonta um a um os silogismos sobre os quais Catão assentara a sua tese, e, fazendo explodir a contradição, obriga os estóicos a conceder que não pensavam de maneira diversa dos antigos e tinham cedido orgulhosamente à magia das palavras”. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 34-35.

<sup>177</sup> É importante salientar, contudo, que o fato de Cícero não abraçar o estoicismo neste ponto não significa que ele o rejeite por completo. Pelo contrário, Cícero concorda com o estoicismo em grande parte de seu pensamento, sendo a *Stoa*, inegavelmente, um de seus maiores sustentáculos. Por isso, é equivocada a interpretação reducionista de *Do Sumo Bem e do Sumo Mal* que compreende o capítulo 3 apenas como a ilustração da ética estoica, enquanto o capítulo 4 seria a real opinião do Arpinata. Essa percepção não condiz com o ecletismo acadêmico agasalhado por Cícero, como bem aponta Milton Valente: “seria perigoso opor pura e simplesmente o livro III ao livro IV do *De Finibus* e pretender que o verdadeiro pensamento de Cícero está só no livro IV. Isto seria um ponto de vista dogmático, oposto ao ecletismo acadêmico. O pensamento de Cícero está tanto num como noutro, ao mesmo tempo no pró e no contra, e a melhor prova é que, no conjunto de sua obra moral, ele se vangloria do seu Estoicismo, tal como o expõe precisamente no Livro III. Mas procede assim à sua maneira, donde as críticas do Livro IV”. *Ibidem*, p. 41.



sabedoria consiste em melhorar o homem. Alguns filósofos, todavia (...), se empenham em pôr o sumo bem numa esfera que está fora do nosso poder; (...) não se preocupam senão com a alma, conquanto não possamos conceber a alma mesma senão unida a um corpo; e desse modo não se contentam com a virtude, apeteendo também a indolência. (...) É minha opinião perfeita e ampla a dos que, buscando o sumo bem do homem, não deixam nenhuma parte da sua alma nem do seu corpo despojada de tutela.<sup>178</sup>

Do trecho acima, percebe-se com clareza que o conceito de Bem agasalhado por Cícero transcende a rigidez imposta pelo Pórtico helênico, incorporando traços claramente aristotélicos. Aristóteles, inclusive, é categórico em afirmar a importância dos bens corpóreos para que se aja de modo virtuoso e, por conseguinte, para se alcançar a *eudaimonia*. Em sua *Ética à Nicômaco*, o Estagirita postula: “e, no entanto, como dissemos, ela (felicidade – nota do autor) necessita igualmente dos bens exteriores; pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem dos devidos meios”<sup>179</sup>.

Nesse contexto, embora não o declare expressamente, é autorizado asseverarmos que, para Cícero, na esteira de Aristóteles, o Bem é resultado da junção da razão à matéria. Isso porque o *logos*, isolado, não logra carrear o Homem à Virtude, sendo imprescindível um mínimo de bens corpóreos. Por outro lado, o corpo, por si só, também não alcança a Virtude, pois lhe falta a guia, o direcionamento importado pelo *logos*. Afinal, se o Bem consiste em obedecer à reta razão, e se a Virtude consubstancia o sumo Bem no âmbito da *praxis*, é natural se concluir que, ausente a razão, impossível se executar, ao menos de modo consciente, um ato virtuoso.

O Arpinata, assim, sem rejeitar por completo a *Stoa* – afinal, dela deriva sua concepção de sumo Bem, agasalha uma posição intermediária e mais branda que a defendida pelos estoicos, no que concerne os bens acessórios<sup>180</sup>. Essa dualidade do conceito

<sup>178</sup> CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. *Op. cit.*, p. 136 (4.XIV).

<sup>179</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 58 (Livro I, cap. 8, 1099b).

<sup>180</sup> Nesse sentido leciona Raphael Woolf: “Pisão é apresentado por Cícero ocupando o que se poderia chamar de meio termo. O ser humano consiste em corpo e mente, embora as faculdades do corpo sejam menos importantes que as da mente. A mente humana, por sua vez, consiste tanto nos sentidos quanto no intelecto, sendo este último o governante natural do todo humano. Segue-se disso que está de acordo com a natureza que nossos corpos, e nossos sentidos, estejam saudáveis e funcionando bem” (Piso is presented by Cicero as occupying what one might call the middle ground. A human being consists of body and mind, although the faculties of the body are less important than those of the mind. The human mind in turn

ciceroniano de Bem é ressaltada precisamente pelo Pe. Milton Valente, no seguinte excerto: “o honesto se deve procurar só por si mesmo, proclamam orgulhosamente os estóicos. O honesto em primeiro lugar, corrigem suavemente os peripatéticos. Grande é o embaraço de Cícero: quer seguir os primeiros, não quer separar-se dos últimos. Espírito prático, sofre com a discórdia instalada no campo dos «bons»”<sup>181</sup>. Corrobora a análise do Pe. Milton Valente, ainda, o seguinte excerto de *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*: “a perfeição do homem consiste sobretudo na virtude, que é o mais alto de que ele é capaz. Mas não me parece que considerais bem qual é o caminho e procedimento da natureza. (...) No homem, aos sentidos acrescentou a razão, mas nem por isso abandona os sentidos”<sup>182</sup>.

A divergência entre Cícero e os estoicos exposta acima pode parecer singela, contudo, não o é. Isso porque o austero conceito de virtude agasalhado pelos estoicos é, em síntese, incompatível tanto com o protagonismo e ativismo político que o Arpinata apologiza, quanto com seu apreço pela ordem jurídica e sacralidade da Lei. Ao negar a ideia de que existam bens de hierarquia inferior à própria virtude, o estoicismo coloca em xeque a própria noção de que ser fiel à Lei é algo bom e a ser almejado. Afinal, se fosse indiferente estar condenado e preso ou estar livre, como aduzem os estoicos, qual o sentido de um sistema jurídico? Veja, nesse sentido, a análise de Woolf:

A teoria dos estoicos, nos termos em que eles a expressam, não pode ser proclamada nos contextos que definem a esfera da vida pública para um romano (...). Um advogado, observa Cícero, não poderia, com credibilidade, concluir sua defesa declarando que as penas de exílio e confisco não são maus, mas simplesmente algo a ser “rejeitado” (...); nem poderia um orador anunciar, com Aníbal aos portões, que a captura, escravidão e a morte não são maus (...). Os estoicos não conseguem expressar suas doutrinas sobre a virtude nestes contextos sem incorrer no ridículo e na incompreensão. O que lhes resta, segundo Cícero, é a hipocrisia.<sup>183</sup>

---

consists of both the senses and the intellect, the latter being the natural ruler of the human whole (...). It follows from this that it is in accordance with nature for our bodies and our senses to be healthy and well-functioning). WOOLF, Raphael. *Ethical theory and good life*. *Op. cit.*, p. 179.

<sup>181</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 27.

<sup>182</sup> CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. *Op. cit.*, p. 137 (4.XIV).

<sup>183</sup> “The Stoics have a theory which, in the terms they express it, cannot be proclaimed in those contexts that define the sphere of public life for a Roman (...). A lawyer, observes Cicero, could not credibly conclude the case for the defense by declaring that the punishments of exile and confiscation were not evils, but merely to be “rejected” (...); nor could an orator announce, with Hannibal at the gates, that captivity,

Assim, ao temperar a firme e abstrata ideia de Bem prescrita pela *Stoa*, o Arpinata abre espaço para uma reflexão mais profunda acerca do que consiste a própria Virtude. A ética ciceroniana, portanto, tanto agasalha quanto transcende a ética estoica, em um verdadeiro testemunho ao seu ceticismo acadêmico. Isso porque, em adição à Honestidade, que figura como o pilar central da *areté* estoica, Cícero acrescenta outros bens, que, conquanto possam ser considerados hierarquicamente inferiores, certamente estão presentes nas ações humanas e se associam à práxis *virtuosa*. É nessa categoria que se inserem, por exemplo, os deveres “mediócrs”, que serão trabalhados no capítulo abaixo.

O conceito de Virtude proposto por Cícero, nesse passo, revela-se, simultaneamente, mais denso e concreto que a Virtude estoica. Mais denso pois o Arpinata enxerga (a nosso ver, acertadamente) que a *areté* não se restringe à premissa de que se deve obedecer aos preceitos da razão. É mais concreto pois Cícero, consoante sua personalidade romana, percebe a importância e a necessidade de trazer o significado de Virtude à terra, conferindo-lhe aplicabilidade prática e estreitando a enorme distância entre a definição abstrata de *Virtus* e seus destinatários, que são as pessoas em geral.

---

enslavement, and death were no evils. (...) the Stoics cannot express their doctrines about virtue in such contexts without incurring ridicule or incomprehension (or both). What they are left with, according to Cicero, is hypocrisy”. WOOLF, Raphael. Ethical theory and good life. *Op. cit.*, p. 177-178.

### 3. Do abstrato ao concreto: Virtude e deveres na ética ciceroniana

O conceito ciceroniano de *areté* é especialmente legatário da premissa básica assentada por Sócrates, qual seja, a de que o Sumo Bem consiste na Virtude. Esta proposição é fundacional para o Arpinata, e explica o porquê de ele, nesse ponto, tanto se aproximar dos estoicos – a *Stoa* é a tradição helênica mais fiel a este axioma socrático (talvez, até em excesso)<sup>184</sup>.

Assim, não é fortuito que a Virtude para Cícero se assente nas ideias de Dever e Honestidade (a estas duas, ele acresce a Utilidade). Entretanto, antes de discorrermos sobre estes conceitos, é importante entendermos como se estrutura o sistema ético concebido pelo Orador. Isso porque, embora Cícero abrace grande parte das premissas éticas socráticas e estoicas, ele é, antes de mais nada, um cético-acadêmico, e, como tal, apregoa: a impossibilidade de se conhecer a verdade; a adoção do critério probabilístico; e o falibilismo. A própria convergência do Arpinata às proposições filosóficas de Sócrates e do Pórtico, portanto, não é revestida de certeza, mas espelha apenas o que, para ele, é o mais provável de ser verdade.

À primeira vista, essa postura cética e as consequências filosóficas que ela carrega, podem parecer contraditórias à construção de um sistema ético tão austero como o de Cícero. Afinal, o método cético-acadêmico do *pro et contra* é até facilmente aplicável em questões políticas ou cotidianas de natureza mais concreta. Todavia, em se tratando de questões ético-filosóficas de alta abstração e forte carga axiológica, tais como o Sumo Bem, o próprio conceito de Virtude ou a estrutura sistêmica dos Deveres, é notório que o critério prático/probabilístico agasalhado pelo ceticismo possui limitações. Nesses casos, simplesmente não há uma posição que salte aos olhos por ser mais racional e sensata que as demais. Veja, nesse sentido, a seguinte passagem das *Acadêmicas*:

Mas voltemos ao princípio: o que sabemos nós de concreto sobre o bem e o mal? É necessário fixar os limites em função dos quais possamos ajuizar qual é o máximo grau, tanto do bem como do mal. Haverá assunto que dê origem a maior dissensão entre os pensadores mais conceituados? (...)

---

<sup>184</sup> NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero's skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 97.

Alguns filósofos atribuíam o primeiro lugar entre os bens ao prazer (...). Temos depois Calífonte, para quem o bem consiste numa combinação de prazer e perfeição moral (...). Viver de acordo com a ética mas gozar daqueles bens fundamentais que a própria natureza proporciona ao homem, nisto consiste o ensinamento da Antiga Academia, como se vê pelos escritos de Pólemon, os quais desfrutavam da simpatia de Antíoco; e também Aristóteles e os seus seguidores não estão muito longe desta posição (...). Zenão, de facto, o fundador e chefe da Escola Estóica, defendia que o máximo bem estava em viver segundo a virtude, que ele fazia depender da harmonia com a natureza<sup>185</sup>.

Deste excerto, nota-se que Cícero reconhece a dificuldade em se determinar aquilo que mais se aproxima da verdade quando se discute a Ética. Essa dificuldade, contudo, não impede que o Arpinata concilie Ética e ceticismo em seu sistema filosófico. Cícero admite a possibilidade de estar errado? Sim, afinal, ele próprio defende que não há uma verdade absoluta. Isso o faz, contudo, deixar de expor sua opinião sobre assuntos de natureza ético-política? Absolutamente não.

Cícero, de fato, rejeita a ideia de que se deve abster de tratar assuntos morais. Ele deixa claro, tanto em *Dos Deveres*<sup>186</sup> quanto em *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*<sup>187</sup>, que o filosofar sobre as últimas questões morais é essencial, pois os conceitos de Bem, Virtude e Felicidade funcionam, exatamente, como a medida do agir (*práxis*). É impreterível, portanto, que compreendamos como Cícero integra seu ceticismo à sua ética, para que compreendamos, também, como essa ética pode ser interpretada e quais as suas lições para o cenário jusfilosófico hodierno.

A pergunta-chave nesse contexto é: como Cícero julga entre proposições filosóficas de alta abstração? O que faz, por exemplo, com que o Arpinata agasalhe e apregoe vários

---

<sup>185</sup> CÍCERO. *Luculo (Academica Priora)*. In: *Textos Filosóficos*. *Op. cit.*, p. 192-194 (XII.129-131).

<sup>186</sup> Nesse sentido, a seguinte passagem: “entre as coisas serias e proveitosas tratadas pelos filósofos não conheço nada mais vasto e cuidado de que regras e preceitos que nos transmitiram, a propósito dos deveres. Negócios públicos ou privados, civis ou domésticos, ações particulares ou transações, nada em nossa vida esquiva-se do dever; (...) A pesquisa do dever é tema trivial dos filósofos. Como chamar-se de filósofo quem não sabe apresentar doutrina sobre os deveres do homem?” CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 32 (I.II).

<sup>187</sup> Nas palavras do Arpinata: “considero muito prudente o comportamento do nosso Lúcio, que antes de tudo quer conhecer a fundo esta questão do sumo bem, porque, tendo-a uma vez resolvida, já se pode dizer que domina toda a filosofia. Em outras matérias, quando se omite ou ignora algo, isso não implica mal maior (...). Se, todavia ignoramos o sumo bem, é forçoso que ignoremos o método de vida, donde seguem tantos erros, que não encontramos por onde refugiar-nos”. CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. *Op. cit.*, p. 136 (4.XIV).

dos preceitos da ética estoica, mas taxativamente afaste as premissas do epicurismo? E o que faz com que ele, mesmo ao abraçar o Sumo Bem estoico, rejeite a assertiva de que se trata do único Bem? Nicgorski leciona que, ao se deparar com dilemas éticos de alta abstração, Cícero assume uma postura consequencialista<sup>188</sup>. O Orador, portanto, pondera acerca das prováveis consequências práticas de se adotar uma postura filosófica em detrimento da outra e, com base nisso, decide qual delas lhe parece mais adequada e racional. Trata-se, portanto, de um olhar para frente, prospectivo, e não de um olhar para trás. Ao confrontar a ética de Epicuro e dos estoicos, por exemplo, Cícero pondera sobre suas repercussões nos campos do Estado, da política, da amizade, da cidadania, da felicidade, das relações familiares, etc.; e, lastreado nessas prováveis repercussões, filia-se àquela que lhe parece mais sensata e benéfica.

Isso significa que, nestes cenários, é diminuta a importância do método cético do *pro et contra* ou do critério prático/probabilístico? De forma alguma<sup>189</sup>. Afinal, é plenamente possível que se discuta, hipoteticamente, sobre os pontos positivos e negativos advindos de cada preposição ética investigada, bem como que se valha da experiência prática para se arguir suas possíveis consequências. Como bem aponta Nicgorsky, “este julgamento (julgamento de proposições éticas – nota do autor) consiste não em uma resposta instintiva a supostas probabilidades, mas em um processo no qual um critério efetivo e defensável é utilizado para se determinar o que é provavelmente verdade”<sup>190</sup>. Cícero, portanto, busca aferir a consistência do sistema ético em função das prováveis consequências que seus ensinamentos terão na *práxis* cotidiana, consequências estas que são lastreadas em um método de investigação que lhe proporcione, ao menos, um certo grau de segurança.

---

<sup>188</sup> NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero's skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 33.

<sup>189</sup> Charles Brittain é taxativo em afirmar que o método cético-acadêmico é aplicado também para questões de natureza filosófica, quer se filie ao ceticismo acadêmico, quer se filie ao ceticismo mitigado: “ambos os grupos usam da clareza subjetiva das impressões sensoriais e sua coerência com as demais impressões para graduar seu grau de persuasão, e ambas usam o método acadêmico de arguir ambos os lados das questões filosóficas para examinar qual é mais persuasiva” (both groups use the subjective ‘clarity’ of their perceptual impressions and their coherence with other impressions to grade their degree of ‘persuasiveness’ (...), and both use the Academic method of arguing on either side of philosophical questions to examine which are more ‘persuasive’). BRITAIN, Charles. Introduction. In: CICERO. *On Academic Scepticism*. *Op. cit.*, p. XXIX.

<sup>190</sup> “This judgment consists not in some instinctive response to alleged probabilities but in a process where some effective, defensible criterion is utilized to determine what is probably true”. NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero's skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 32.

A diferença é que, em se tratando de Ética, mesmo se valendo do método cético-acadêmico, a resposta encontrada não se reveste do mesmo grau de certeza que revestiria outras questões. Exemplifica-se: ao se perquirir sobre a cor de um objeto, é possível se afirmar qual é ela. Para os céticos, essa afirmativa não é absolutamente verdadeira. Contudo, o grau de certeza, nesses casos, é substancial. O mesmo pode se dizer acerca das Leis de Newton – mais especificamente, do Princípio Fundamental da Dinâmica ( $F=ma$ ). Hoje, sabe-se que existe uma pequena margem de erro fruto de sua aplicação, já que ela desconsidera a Lei da Gravitação Universal (proposta, inclusive, pelo próprio Newton). Entretanto, em situações cotidianas, essa margem é tão ínfima a ponto de ser desprezível. A resposta que se encontra, portanto, não é verdadeira, mas é tão próxima da verdade, que se pode confiar no seu resultado.

No campo da Moral, essa “quase certeza” e confiabilidade não existem, e Cícero reconhece isso. A escolha de uma proposição ética em detrimento das demais, embora fundada em uma argumentação racional acerca das possíveis consequências advindas de sua escolha, simplesmente não carrega a mesma segurança que nos exemplos acima. O grau de falibilismo, portanto, é muito maior.

Segundo Cícero, contudo, isso não importa em uma oposição entre ceticismo e Ética. Pelo contrário, a Ética deve abraçar a incerteza da academia. Isso porque, o Sábio estoico, ao asseverar conhecer a verdade, amarra-se inexoravelmente a um conjunto de princípios. Ele estará, então, absolutamente certo ou absolutamente errado; não existe meio termo. O cético, a seu turno, não se acorrenta a uma única escola e afirma aquilo que lhe parece mais sensato – inclusive, no caso de Cícero, boa parte das premissas da *Stoa*. Ele pode, portanto, estar correto sobre determinados pontos e equivocado sobre outros. E, no que estiver equivocado, ele pode se adaptar. Cícero sintetiza essa posição, no seguinte excerto:

Achais que eu fico indiferente, depois de ouvir estas e inúmeras outras opiniões? Fico tão indiferente como tu, Luculo, e certamente não me julgarás ser menos ser humano do que tu. A diferença entre nós é que tu, quando és aliciado ‘por uma dada filosofia’ aderes a ela, concordas, reconhece-la como válida; pretendes que os seus princípios são verdadeiros, seguros, que tu os compreendes, entendes, assimilas, conservas como coisa firme e inabalável, e dessa posição nenhum argumento te fará afastar, te demoverá; eu, pelo

contrário, não creio que haja uma doutrina à qual eu adira sem receio de estar a acreditar numa coisa que às vezes até pode ser falsa, porque nenhuma representação existe que garantidamente permita distinguir o verdadeiro do falso<sup>191</sup>.

O grande trunfo da ética ciceroniana, nesse passo, é sua liberdade; é o fato de poder conciliar premissas e propostas de diferentes tradições filosóficas e, ao se deparar com suas respectivas consequências, avaliar seus efeitos. Sendo positivos estes efeitos, a premissa permanece válida; sendo negativos, abre-se espaço para sua revisão. Os preceitos éticos assentados por Cícero, portanto, admitem correção, o que não se pode dizer de um sistema ético que se fixa, perenemente, no mesmo conjunto de princípios.

É importante notarmos que esta abertura para correção é, justamente, o que reveste a ética ciceroniana de historicidade. Este é um dos argumentos centrais que se busca assentar com a presente tese, pois é nele que se sustenta a adaptabilidade da ética cunhada por Cícero. Isso porque a liberdade que o ceticismo acadêmico confere ao Arpinata é, precisamente, o que permite que suas proposições sejam reavaliadas em vista do contexto histórico em que seu intérprete está inserido. É isto que garante longevidade ao sistema ético concebido por Cícero, e que torna essencial e relevante seu estudo, ainda nos dias atuais.

A ética ciceroniana, nesse passo, revela-se essencialmente circular e reflexiva, como bem aponta Nicgorsky<sup>192</sup>. Por um lado, a escolha de sua premissa fundamental, do Sumo Bem, erige as fronteiras dentro das quais são extraídas as proposições morais (e jurídicas)<sup>193</sup> de natureza concreta, chamadas por Cícero de deveres. Em contraposição, a avaliação das efetivas consequências prática destes deveres, por um critério empírico/probabilístico, impacta na percepção da justeza e corretude do conceito de Bem pressuposto. O Bem para o Arpinata, portanto, não possui um significado estanque. Pelo contrário, ele só permanece válido enquanto os deveres dele derivados corresponderem às expectativas político-sociais,

---

<sup>191</sup> CÍCERO. *Luculo (Academica Priora)*. In: *Textos Filosóficos. Op. cit.*, p. 201-202 (XLVI.141).

<sup>192</sup> NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero's skepticism and his recovery of political philosophy. Op. cit.*, p. 34.

<sup>193</sup> Diz-se também jurídicas pois, conforme se discorrerá abaixo, a materialidade da norma jurídica é derivada, justamente, dos deveres, vale dizer, das proposições morais legatárias dos conceitos abstratos de Virtude e, consequentemente, de Sumo Bem.



fazendo com que a escolha daquele conceito de Bem seja e permaneça valorosa<sup>194</sup> – esta premissa, a nosso sentir, é compartilhada por São Tomás (ainda que com menor flexibilidade), que assim leciona ao discorrer sobre a mutabilidade do Direito Natural, conforme se verá adiante.

A incerteza, o falibilismo e o probabilismo agasalhados pelo ceticismo acadêmico, dessa forma, são os fatores que possibilitam que a ética ciceroniana seja recorrentemente avaliada, e transcenda e corrija os deveres por ela assentados concretamente. E esta recorrente avaliação e ponderação ética, na lição de Nicgorsky, é justamente o papel da filosofia. Veja:

A filosofia faz isso, na medida em que torna clara (vale dizer, o mais provavelmente claro), as consequências consistentes e inconsistentes das escolhas fundamentais e derivativas do Bem (...). A filosofia faz o trabalho da reforma e desenvolvimento moral, assim espera Cícero, ao confiar em um conceito de Bem derivado da experiência moral das pessoas e da sociedade que as nutriu.<sup>195</sup>

Este excerto, ao apontar com precisão o papel de reforma desempenhado pela filosofia, reforça exatamente o argumento acima proposto, qual seja, a de que a ética ciceroniana é imbuída de pujante historicidade, e, longe de propor um sistema imutável de proposições morais, propõe, na verdade, a perene reconstrução dialética do Direito, em vista do recorrente olhar para suas consequências práticas<sup>196</sup>. A reflexão ético-política operada por Cícero em *Da República*, inclusive, atesta a linha de raciocínio ora exposta.

No diálogo em questão, o Arpinata propõe uma digressão histórica sobre o nascimento e a construção de Roma no intuito de ilustrar o que ele entende ser a melhor

---

<sup>194</sup> NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero's skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 104.

<sup>195</sup> “Philosophy does this insofar as it makes clear (that is, probably so) the consistent and inconsistent consequences of fundamental and derivative choices for goods (...). Philosophy does the work of moral reform and development, which Cicero expects of it, by relying on a sense of good bred of the moral experience of persons or that of the society that has nurtured them”. *Ibidem*, p. 34.

<sup>196</sup> Aikin leciona de modo preciso: “os acadêmicos e Cícero eram falibilistas; eles chegavam às suas conclusões de modo que permitisse revisão à luz de novas evidências (...). E assim vemos como a humildade intelectual da tradição cética pode dar frutos” (the Academics and Cicero were fallibilists, they held their views in ways that allowed revision in light of new evidence (...). And so we see how the intellectual humility of the skeptical tradition can yield fruit). AIKIN, Scott. *Citizen Skeptic: Cicero's Academic Republicanism*. *Op. cit.*, p. 279

constituição – que é, justamente, a República. Com isso, o Orador seculariza a discussão sobre o que configura a melhor forma de governo, já que ela passa a ser extraída da experiência concreta do povo romano ao longo do tempo. Não espanta, portanto, que Cícero combata com veemência o entendimento de que o filósofo, que se dedica apenas ao saber especulativo, seja o governante ideal. Para ele, conhecimento e *práxis* andam, inevitavelmente, lado a lado<sup>197</sup>.

A República de Cícero, assim, é um conceito vivo, que se protraí no fio da história. Não se trata de uma ideia concebida de modo isolado, pontual e distante da prática, mas sim, em sua visão, de um momento ímpar e dinâmico, que é o resultado de uma longa sucessão de eventos, operados por sábios governantes, no interesse de um bem comum<sup>198</sup>. Esta República, admite-se, é fruto da interpretação subjetiva do Arpinata, que faz uso de determinados episódios da história romana para ilustrar seu ponto de vista. Todavia, nem por isso ela perde por completo sua concretude. Ela se situa, portanto, entre o real e o ideal. Ela é real pois existiu, ainda que esta existência seja enaltecida e vangloriada por Cícero; e ela é ideal enquanto configura, também, um norte e inspiração tanto para a Roma decadente que o Orador enxerga diante de si, quanto, de fato, para qualquer Estado, em qualquer tempo. Igor Moraes, na passagem citada abaixo, elucida esta dualidade do conceito de República ciceroniano:

Roma é a melhor constituição que o homem já produziu. Ela se fez não pela mente sábia de um único legislador, mas pela ação de muitas gerações de romanos. Entretanto, o esforço pelo melhor deve ser contínuo. O melhor varia segundo cada tempo, mas em todas as

---

<sup>197</sup> O seguinte, excerto de *Da República*, ilustra esta posição: “quem pode demonstrar a isenção que nega ao sábio toda participação nos negócios públicos, exceto nos casos em que o tempo ou a necessidade o obrigue? (...) E, em geral, o que mais estranho nos discursos dos sábios é que os que negam ser possível governar uma nave num mar tranquilo, porque nunca procuraram saber fazê-lo, se julguem capazes de tomar o leme quando sobrevém a borrasca. (...) Como poderão cumprir a promessa de auxiliar a República em transes difíceis, quando ignoram o que é mais fácil: governar o Estado em tempos de bonança? (...) Os sete varões que os gregos chamaram de sábios foram versados na administração pública; e, realmente, em nada se aproxima tanto o nume humano do divino como ao fundar novas nações ou conservar as já fundadas”. CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 23-24 (I.V-VI).

<sup>198</sup> Nas palavras do Arpinata: “nossa República, pelo contrário, gloriosa de uma longa sucessão de cidadãos ilustres, teve para assegurar e afiançar seu poderio, não a vida de um só legislador, mas muitas gerações e séculos de sucessão constante. Nunca, acrescentava, se encontrou espírito tão vasto que tenha abarcado tudo, e a reunião dos mais brilhantes gênios seria insuficiente para abraçar tudo com um só olhar, sem o auxílio da experiência e do tempo”. *Ibidem*, p. 50 (II.I).

coisas há um grau de perfeição, uma forma de excelência, de ser *optimum*. O melhor dos antepassados é referência para os cidadãos do presente, mas que não podem segui-lo cegamente. O prudente de cada época deve identificar as novas circunstâncias, as necessidades que o seu povo precisa suprir para continuar a ter a melhor constituição. Quer dizer, a estrutura política não é estática. Ela muda, não por revoluções, mas segundo as demandas da vida, preservando as boas conquistas e agregando novidades, pois o homem, racional, aprimora-se e, na medida em que se desenvolve, abre novas possibilidades e rumos para o melhor.<sup>199</sup>

Esta breve exposição sobre o conceito de República cunhado por Cícero exemplifica e sintetiza o modo por meio do qual ele constrói sua ética, sempre combinando teoria e história, o ideal e o real. De um lado, o Arpinata se vale do rico arcabouço filosófico da Grécia, conforme exposto em detalhes no capítulo anterior; de outro, ele extrai da experiência e dos costumes de Roma o substrato que confere materialidade a suas prescrições morais, revestindo-as de concretude e tornando-as acessíveis ao homem romano de seu tempo.

Aqui, entretanto, mister endereçarmos duas interessantes críticas à ética ciceroniana, trabalhadas por Nicgorsky<sup>200</sup>. A primeira delas é se Cícero, ao agasalhar o ceticismo acadêmico e adotar o critério empírico/probabilístico para validar julgamentos éticos, não assume uma postura utilitarista. Entendemos que a resposta para essa pergunta é, sim, afirmativa. Entretanto, ao julgarmos essa assertiva, devemos ter em mente o conceito de Utilidade para o Arpinata – sobre o qual discorreremos em profundidade abaixo. Em síntese, a Utilidade, para Cícero, não pode ser identificada nem com a ótica liberal-individualista hodierna, nem com a ideia de satisfação dos prazeres da ética epicurista. O que é útil, para o Orador, é aquilo que é benéfico para a coletividade e se coaduna com o conceito de Virtude por ele defendido. Trata-se daquilo que observa os preceitos da razão e promove o bem geral. Nesse contexto, é possível asseverar que a ética ciceroniana, de fato, possui traços utilitaristas, mas desde que se considere o útil nos termos ora delineados.

---

<sup>199</sup> MORAES, Igor. *A res publica entre a ideia e a história*. Filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2018, p. 429-430.

<sup>200</sup> NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero's skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 32 e segs.

A segunda crítica à ética ciceroniana é refletida na seguinte questão: apesar de Cícero afirmar se pautar por um critério racionalmente defensável para definir prescrições morais – vale dizer, pelo método cético-acadêmico, sua ética, no final das contas, não apenas reproduziria os padrões e preconceções de uma classe social política e economicamente dominante? Em outras palavras, questiona-se se a liberdade ética de que o sistema ciceroniano efetivamente goza não estaria, na verdade, condicionada a um sistema bem delimitado de princípios, assentados por uma classe que tem interesse na manutenção de um determinado esquema de organização social.

O próprio Nicgorsky, com quem concordamos, admite que, em certa medida, é inevitável que a ética ciceroniana reflita costumes e tradições sociopolíticas ao fazer julgamentos morais. Primeiro, na esteira dos ensinamentos de Heidegger<sup>201</sup>, pelo simples fato de Cícero, como qualquer outro ser Humano, ser um produto de seu tempo, sendo, portanto, impossível que ele se coloque à parte de toda a herança sócio-política que o precede e circunda. Raphael Woolf faz uma análise interessante a esse respeito no excerto a seguir, no qual examina as considerações de Cícero ao comparar as atitudes de Marco Régulo, estoico general romano que, honrando com sua palavra, retorna para a captura<sup>202</sup>, e Lúcio Tório, descrito pelo Arpinata como um epicurista. Nas palavras de Woolf:

o valor que atribuímos a uma determinada forma de vida é, pode-se argumentar, inevitavelmente colorido pelas pressuposições culturais que trazemos conosco. Cícero evidentemente espera que seus leitores respondam à comparação entre Régulo e Tório vendo alguma força na ideia de que, mesmo que Régulo não fosse (como Cícero afirma) o mais feliz, seus atos heroicos ao retornar voluntariamente à captura, pelo menos, mostram que, em um sentido significativo, sua vida era a mais digna ou admirável. No entanto, pode-se imaginar outras maneiras de se responder ao caso

---

<sup>201</sup> Heidegger sintetiza esta forma de pensar na seguinte passagem: “liberdade de perspectiva, se esta expressão deve significar algo, não é outra coisa que a explícita apropriação da posição do olhar. Esta posição é ela mesma algo histórico, ou seja, inseparável do ser-aí (a responsabilidade com que o ser-aí está consigo mesmo, responde por si mesmo), ninguém é em-si quimérico e fora do tempo”. HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 89.

<sup>202</sup> O feito de Régulo é descrito por Cícero no seguinte excerto: “o cidadão que, mesmo pressionado pelas circunstâncias, fez uma promessa ao inimigo, deve manter sua palavra. Na primeira guerra púnica, Regulus, preso pelos cartaginenses, foi enviado a Roma para discutir a troca de prisioneiros, e jurou regressar. Quando chegou, aconselhou o Senado a não devolver os prisioneiros; depois, apesar das súplicas de parentes e amigos, voltou, e preferiu submeter-se à agonia a faltar com a palavra dada aos inimigos”. CÍCERO. *Dei Deveres*. Op. cit., p. 43 (1.XIII).

de Régulo: que foi um ato de masoquismo, por exemplo; que revelou um sentido bastante distorcido do que se considera um comportamento virtuoso; que ele teria sido de muito mais utilidade para Roma se não tivesse se entregado, e assim por diante.<sup>203</sup>

Cícero, portanto, incorpora as tradições e costumes da cultura romana ao seu conceito de virtude e ao fazer julgamentos morais; e o faz, inclusive, de forma aberta, pode-se dizer. Em adição, convém lembrarmos que o Arpinata é, sem dúvidas, moderado e conservador em suas posições. Conforme salientado acima, ele não busca redesenhar o sistema político, nem revolucionar a filosofia da *práxis*, mas sim fazer com que o sistema ético-político posto funcione melhor. E, para isso, é necessário que ele pressuponha certas “regras do jogo” já em efeito.

Isso, entretanto, não impede que suas proposições morais e jurídicas, inclusive as de mais alta carga axiológica, sejam confrontadas com um critério empírico/probabilístico para avaliar seu sucesso. Quais as repercussões objetivas do Sumo Bem e dos deveres eleitos para os campos da política pública, da segurança jurídica, das relações familiares e de amizade, e, em nível mais profundo e abstrato, para a própria felicidade? Esta é a resposta que Cícero, ao incorporar o ceticismo acadêmico ao seu sistema ético, busca alcançar. Vale reforçar, na esteira do que se discorreu acima, que esta resposta não é revestida de certeza – nenhuma é. O que o Arpinata almeja, assim, é encontrar o que, mais provavelmente, é o correto e traz o bem ao Homem e à sociedade, tanto no que se refere ao conceito de Sumo Bem, quanto no que se refere aos deveres.

É interessante notar, inclusive, a essencialidade que Cícero confere à elucidação dos deveres em sua ética. Embora a inquirição sobre o Sumo Bem seja fundamental para a ética ciceroniana, pois condiciona o próprio significado prático atribuído aos deveres, conhecer o conceito de Sumo Bem, para o cidadão em sua vida ordinária, possui pouca relevância se comparado ao conhecimento das proposições morais concretas derivadas deste Sumo Bem,

---

<sup>203</sup> “Yet the value we place on a particular way of life is, it might be argued, inevitably colored by the cultural assumptions we bring with us. Cicero evidently expects his readers to respond to a comparison such as that between Regulus and Thorius by seeing some force in the idea that, even if Regulus were not (as Cicero claims) the happier, his heroics in returning voluntarily to captivity at least show that in some significant sense his life was the worthier or more admirable. One can, however, imagine other ways of responding to the Regulus case: that it was an act of masochism, for example, that showed a rather twisted sense of what counted as virtuous behavior; that he would have been of far more use to Rome had he not handed himself back, and so on”. WOOLF, Raphael. Ethical theory and good life. *Op. cit.*, p. 170.

vale dizer, dos deveres em si. O próprio Arpinata reconhece o quão abstrato é o conceito de Sumo Bem e, por consequência, de Virtude e de Honestidade. Veja:

A honestidade perfeita, a única que merece tal nome, nunca se pode separar da virtude, e só se encontra nos sábios; os homens de sabedoria imperfeita não podem possuir essa honestidade perfeita, pois delas só tem a imagem. Todos os deveres tratados por nós nesta obra são deveres que os estoicos chamam deveres medíocres; são comuns a todos, levados por todos, e fácil de serem atingidos em consequência de uma boa natureza ou de uma boa educação. Mas para os deveres que chama deveres perfeitos, é a perfeição absoluta, a qual nada falta, e só é atingida pelos sábios.<sup>204</sup>

Da passagem acima, observa-se com clareza a distinção que Cícero faz entre os Deveres perfeitos, vale dizer, a Virtude e a Honestidade propriamente ditas, e os deveres medíocres. Os primeiros, embora fundamentais para o erigir do sistema ético, são demasiadamente abstratos e possuem pouca relevância direta para o homem comum, em sua vida cotidiana.

Os deveres chamados de medíocres, pelos estoicos, são o oposto. Eles são concretos, fáceis de assimilar e compreender, e, conseqüentemente, têm o condão de influir diretamente na vida cotidiana dos cidadãos. É por isso que o Orador, em confronto com a *Stoa*<sup>205</sup>, coloca tanto valor nestes deveres hierarquicamente inferiores. Como bem aponta Salgado: “aquilo que ele (Cícero – nota do autor) disse de Sócrates, que teria feito descer do céu à terra a ética (...) fez ele mesmo com a filosofia grega: fez a teoria grega incorporar-se na efetividade da vida real, o mundo humano, precisamente a sociedade romana”<sup>206</sup>.

O intuito de Cícero, nitidamente inspirado pelo personagem de Sócrates<sup>207</sup>, é trazer a discussão filosófica dos deveres medíocres para o cotidiano, popularizando-a e a tornando

<sup>204</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 117 (3.IV).

<sup>205</sup> Por isso é importante explicarmos, como fizemos acima, que Cícero discorda do estoicismo, e agasalha o aristotelismo, no que tange a existência de bens acessórios. É esta sensibilidade às necessidades básicas do Homem que faz com que o Arpinata volte sua atenção, também, para a importância de elucidar os deveres a nível concreto, evitando, assim, a abstração exacerbada que denota este ponto da *Stoa*.

<sup>206</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Op. cit.*, p. 158.

<sup>207</sup> Nas *Discussões Tusculanas*, Cícero abertamente estima Sócrates por ter difundido e popularizado a investigação filosófica. Nas palavras do Arpinata: “mas Sócrates, por primeiro, fez descer do céu a filosofia, colocou-a nas cidades, introduziu-a também nas casas e forçou a investigação sobre a vida e os costumes e sobre as coisas boas e as más”. CÍCERO. *Discussões Tusculanas*. *Op. cit.*, p. 395 (V.4.X).

acessível para o cidadão comum. Afinal, são estes deveres que informarão a tomada de decisão e as ações ordinárias da absoluta maioria dos indivíduos, independentemente do significado que se confere à ideia de sumo Bem. Nesse sentido leciona Nicgorsky:

Para Cícero o conceito de Sumo Bem é central para o agir moral (...), mas ele dificilmente é considerado quando das deliberações. Deveres, de alguma forma, parecem para Cícero preceder a noção de Bem supremo na consciência humana. (...) A prioridades dos deveres à própria concepção de Bem supremo significa que existe uma forma de se conhecer o que deve ser feito pela pessoa que deseja seguir o caminho da virtude, no plano concreto. O saber prévio sobre os bens e virtudes, então, não somente confere ao sujeito a base para encontrar na vida virtuosa o Bem supremo, como também fornece uma direção específica para a pessoa que escolheu o caminho da virtude.<sup>208</sup>

Cícero, portanto, enxerga com clareza a imprescindibilidade do tratamento específico dos deveres medíocres, seja para se viver uma vida cotidiana virtuosa, seja para se alcançar o bem-estar social e do Estado. Tanto é assim que uma de suas principais obras, *Dos Deveres*, é dedicada exclusivamente a este tema. Essa foi a última obra filosófica escrita pelo Orador, no ano de 44 a.C., logo após toda a guerra civil romana entre César e Pompeu e os Idos de Março. É, assim, um texto que dialoga profundamente com a instável conjuntura política romana da época e busca chamar atenção, de forma mais direta possível, para a necessidade de se recuperar a virtude política.

Não é fortuito, portanto, que *Dos Deveres* adote uma linguagem simplificada e que, inclusive, priorize um discurso reto e franco, ao invés do tradicional diálogo dos seus demais escritos. Como bem coloca Reydams-Schils, ao contextualizar o estilo literário de *Dos Deveres*:

---

<sup>208</sup> “So it seems for Cicero that the concept of the supreme good is central to moral action but, because so much argument in ordinary moral choice is over the character of a proposed action, it hardly comes into view in deliberation. Duties, in some form, appear for Cicero to precede in human awareness the notion of the supreme good. (...) The priority of duties to the conception of the supreme good itself means that there is a way of knowing what concretely is to be done by the person who would follow the path of virtue. The prior awareness of goods and virtues, then, not only gives one a basis for finding in a life of virtue the highest good but also provides specific direction to the person who has chosen the path of virtue”. NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 100-101.

a obra, focada na relação entre o *honestum* (Honestidade) e o *utile* (*utilidade*), às vezes parece um manual de etiqueta, e é dirigida ao filho de Cícero, Marco, que então estudava filosofia em Atenas com o peripatético Crátipo; ela claramente tem também um objetivo mais amplo. O tema de mais relevância que permeia toda a exposição é como oferecer uma base filosófica para as virtudes sociais e para o bem comum, tal como incarnado na República, no intuito de combater o tipo de ambição, sede de poder e auto-engrandecimento exemplificados em homens como César e Marco Antônio.<sup>209210</sup>

O intuito de *Dos Deveres*, portanto, é prático, é de informar o leitor, sem muitas metáforas ou rebuscados estilos linguísticos e sem abrir grande margem para discussões abstratas. O que o Arpinata deseja, nesse caso, é oferecer um guia para a *práxis* virtuosa, ainda que quem a pratique não tenha qualquer conhecimento aprofundado do conceito de Sumo Bem que fundamenta sua ética.

---

<sup>209</sup> “The work, which focuses on the relation between the *honestum* (honorable) and the *utile* (beneficial), sometimes reads like an etiquette manual and is addressed to Cicero’s son Marcus, then studying philosophy in Athens with the Peripatetic Cratippus, it clearly has a broader aim too. The weighty theme that underlies the entire exposition is how to provide a philosophical foundation for the social virtues and the common good as incarnated in the Republic, in order to counter the kind of ambition, thirst of power and self-aggrandizing exemplified by men such as Caesar and Mark Antony”. REYDAMS-SCHILS, Gretchen. *Nature and Social Ethics. Op. cit.*, p. 185.

<sup>210</sup> Nesse mesmo sentido, aponta Milton Valente: “mas a Moral a que visava não é puramente especulativa, é antes de tudo a Moral prática, a que ensina o dever. Não tanto o dever em si, o dever-ser que a moralidade propõe ao homem, mas o dever concreto e presente, a tarefa imediata, o «ofício» que a vida impõe a todo momento e que a todo momento requer uma escolha”. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero. Op. cit.*, p. 24.



### 3.1 O conceito de *Honestas*

A Virtude para Cícero, tal como o conceito de Bem trazido acima, muito herda da filosofia estoica<sup>211</sup>, o que é prontamente admitido pelo Arpinata, ainda nas primeiras páginas de *Dos Deveres*. O próprio Orador, contudo, ressalta que esta filiação ao estoicismo não faz dele um estoico, reforçando, assim, seu ecletismo acadêmico. Veja: “neste estudo, acompanharemos, preferencialmente, os estoicos, mas sem submissão, como é nosso estilo”<sup>212</sup>.

A noção ciceroniana de *virtus*, dessa forma, assume várias das premissas maiores cunhadas pela austera ética estoica<sup>213</sup>. O Arpinata, entretanto, tempera o conceito de Virtude do estoicismo antigo e, sobre os ombros de Panécio de Rodes, constrói uma inovadora concepção de *areté*, calcada nas ideias de Dever, Honestidade e Utilidade, que serão abordadas abaixo.

---

<sup>211</sup> Cícero rejeita, vigorosamente, a relação estabelecida pelos epicuristas entre a virtude, a Honestidade e o prazer. Veja: “que se pode esperar de quem considera a dor o maior mal? Qual a moderação de quem considera a volúpia o bem soberano? Essas coisas são de tal nitidez e não necessitam discussão, por isso não as tenho discutido”. CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 32 (1.II). A crítica ciceroniana ao conceito epicurista de Honestidade é muito bem sintetizada no seguinte excerto de Margaret Graver: “Cícero critica como contraintuitiva a visão de Epicuro de que a *honestas* é escolhida apenas em vista do prazer. Epicuro compreende o honesto como apenas aquilo que é glorioso pela reputação popular; é isso que o indivíduo busca, instrumentalmente, como um meio de garantir a tranquilidade. Para Cícero, essa visão falha completamente em apreender o que significa chamar algo de honesto. O que é elogiado pela multidão às vezes é ‘feio’ (*turpe*), o oposto de *honestum*, e, mesmo quando a multidão elogia o que é de fato honesto, não é o elogio de muitos que o torna assim, mas uma qualidade inerente a ele: a de ser ‘intrinsecamente correto e digno de louvor’” (Cícero criticizes the counterintuitive Epicurus’ view that *honestas* is chosen only for the sake of pleasure. Epicurus understands the honorable to refer only to that which is glorious by popular repute; it is this that one pursues instrumentally, as a safeguard to tranquility. For Cicero, this view fails entirely to grasp what it means to call something honorable. What is praised by the crowd is sometimes “ugly” (*turpe*), the very opposite of *honestum*, and even when the crowd does praise what is in fact honorable, it is not the praise of many that makes it so but a quality inherent to itself: it is ‘intrinsically right and praiseworthy’). GRAVER, Margaret. *Honor and the Honorable: Cato’s discourse in De Finibus*. In: ANNAS, Julia; BETEGH, Gábor (orgs.). *Cicero’s De Finibus: Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 124.

<sup>212</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 33 (1.III).

<sup>213</sup> Milton Valente salienta o traço excessivamente rigoroso da ética estoica, no seguinte trecho: “entre o Pórtico e o Liceu ou a Academia foi declarado um conflito real, e não só verbal. Acordou-se que o rigor lógico estava do lado de Zenão e que o seu sistema não podia contentar-se com dosagens equívocas. Acordou-se, no entanto, que não se podia aceitá-lo integralmente, pois lhe faltava certo sentido humano”. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 33.

Conforme bem aponta Marguerita Parente, a flexibilização da rígida *areté* do estoicismo antigo, pelo estoicismo médio, faz nascer uma nova ideia de Virtude, sendo Cícero, embora tecnicamente não um estoico, um de seus principais partidários. Nas palavras de Parente: “uma nova gama conceitual estava assim se formando, e a ampla tratativa de Cícero, em parte no *De Finibus*, posteriormente nas *Discussões Tusculanas*, e sobretudo em sua última obra, o *De Officiis*, revela-a com clareza”<sup>214</sup>.

Um dos sustentáculos da Virtude ciceroniana é, certamente, a ideia de Dever – o termo empregado por Cícero, em Latim, é *Officium*. Antes de iniciarmos nossa exposição, é importante ressaltarmos que o Dever, para Cícero, pode ser dividido em duas facetas. Como bem aponta o Arpinata: “o tema do dever é duplo; um se relaciona com a natureza do bem e do mal; outro encerra os preceitos que devem mediar todas nossas ações”<sup>215</sup>. Desse fragmento, observa-se que, por um lado, o Dever pode ser enxergado e analisado em seu viés ontológico, em vista de sua própria relação com o Bem e/ou mal. A este Dever chamaremos, para fins metodológicos, de Dever *lato sensu*, e o escreveremos com a primeira letra maiúscula.

Sob esta perspectiva, o Dever consiste, justamente, na obediência da reta razão, atributo supremo do Homem e núcleo da noção de Virtude, não só para Cícero, mas também para boa parte da filosofia helênica (exemplo desta concepção é o célebre mito da biga alada de Platão<sup>216</sup>), e, posteriormente para a filosofia da era medieval<sup>217</sup>. A semântica

---

<sup>214</sup> “Una nuova gamma concettuale si andava così formando, e l'ampia trattazione di Cicerone, in parte nel *De Finibus*, poi nelle *Tusculanae Disputationes*, e soprattutto nell'ultima opera, il *De Officiis*, ce lo rivela con chiarezza”. PARENTE, Margherita Isnardi. *Introduzione a lo Stoicismo Ellenistico*. Bari: Laterza, 1993, p. 127.

<sup>215</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 33 (I.III).

<sup>216</sup> Nas palavras de Platão: “lembremos que, no princípio da narração deste mito, dividi a alma em três partes, duas correspondentes aos corcéis e, uma terceira, correspondente ao cocheiro. (...) O primeiro (corcel – nota do autor), de melhor aspecto, tem um corpo harmonioso e bem lançado, pescoço altivo, focinho arrebitado, pelo branco, olhos negros, desejo de uma glória que faça boa companhia à moderação e à sobriedade. Como é amigo da opinião certa, para ser conduzido não precisa ser esporeado, pois basta, para o fazer trotar, uma palavra de comando, ou de encorajamento. Por sua vez, o segundo, é torro e disforme, foi criado não sabemos como, tem o pescoço baixo, a nuca amarrada, o focinho achatado, a cor negra, os olhos cinzentos, uma compleição sanguínea. Amigo da soberba e da lascívia, as orelhas muito peludas, não obedece a ordens e a muito custo obedece, depois de castigado com o açoite”. PLATÃO. *Fédro*. In: *Coleção Filosofia e Ensaios*. Trad. por Pinharanda Gomes. 6ª Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1990, p. 54 (253e).

<sup>217</sup> Isso se percebe no seguinte excerto de Tomás de Aquino, que, novamente, cita nominalmente Cícero: “EM SENTIDO CONTRÁRIO, Cícero chama as paixões da alma de doenças. Ora, a doença tem um outro nome, fraqueza. Logo, o pecado de paixão deve ser chamado pecado de fraqueza. (...) Do mesmo modo

ontológica do Dever, nesse diapasão, identifica-se, e até se confunde, com os conceitos de Virtude e de sumo Bem agasalhados pelo Arpinata (apesar de não encerrar completamente o conceito de Bem, pois, conforme apontado acima, existem outros bens que, ligados ao corpo, são hierarquicamente inferiores, mas ainda assim compõem o Bem).

Por sua vez, a segunda acepção de dever (*stricto sensu*, e escrita com grafia minúscula), chamada pelos estoicos de deveres mediócrs, possui significado mais concreto – no texto original Cícero se refere a eles pelos termos *officiis*, ou, em alguns casos, *praecepta*. Ao discorrer sobre estes deveres, Cícero traz seu conceito à terra, e investiga as prescrições que, na prática e no cotidiano, devem orientar as ações dos homens. Aqui, nota-se claramente a influência do estoicismo médio sobre o Arpinata, na figura de Panécio de Rodes<sup>218</sup>. Panécio, em sua análise sobre os deveres, estabelece três pilares, que devem estar presentes para que determinada ação seja virtuosa. Cícero abraça este pensamento e, aos três referidos pilares, adiciona outros dois. Veja no seguinte trecho de *Dos Deveres*:

Segundo Panetius, examinam-se três fatos diversos quando se quer tomar uma decisão prática. O primeiro, se o que se apresenta é honesto ou desonesto; sobre isso o pensamento muitas vezes se confunde. Em segundo lugar, procura-se saber se a decisão aumenta as coisas agradáveis e as comodidades da vida, as riquezas, os recursos, o poder, o crédito, enfim, se há conveniências para si e para os outros; esta segunda relação se atrela à utilidade. Por último, trata-se de saber se aquilo que parece útil no aspecto não se opõe ao honesto, quando a honestidade nos detém de um lado e o interesse do outro, nessa dúvida o espírito se encontra nos dois sentidos. Nessa divisão há duas omissões, e omissão é grande defeito numa divisão: não se examina somente se há honestidade ou desonestidade, mas de duas coisas honestas qual a mais honesta, assim como de duas coisas úteis, qual a mais útil. Aquilo que Panetius entendia divide em três partes, comporta cinco.<sup>219</sup>

---

que as partes do corpo são ditas desordenadas quando não seguem a ordem da natureza, do mesmo modo as partes da alma quando não se submetem à ordem da razão, sendo que a razão é a potência diretora das partes da alma. Assim, portanto, quando a concupiscência ou o irascível são afetados por uma paixão que os faz sair da ordem racional e por isso se põe um obstáculo, da maneira explicada acima, ao desenvolvimento que deve ter a ação humana, diz-se que é o pecado de fraqueza”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 386 (q77.a3).

<sup>218</sup> Como bem aponta Nicgorsky, “*Dos Deveres*, embora crítica e seletivamente, abertamente deriva de uma forma de ética estoica apresentada anteriormente por Panécio” (*Officiis draws openly, though critically and apparently selectively, on a form of Stoic ethics presented earlier by Panaetius*). NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 98

<sup>219</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 34 (1.IV).

No trecho acima, Cícero revela as cinco premissas que se deve analisar para se determinar se uma ação é virtuosa ou não. São elas: a ação é honesta ou desonesta? Havendo duas ações honestas, qual a mais honesta? A ação é útil<sup>220</sup> ou inútil? Havendo duas ações úteis, qual a mais útil? E, por fim, há oposição entre a honestidade e a utilidade?

Da leitura dos axiomas trazidos acima, nota-se que, no centro da divisão pentapartida prescrita pelo Orador, encontra-se a ideia de Honestidade (*Honestas* ou também *Honestum*). É importante salientar que o conceito de Honestidade, em Cícero, é notadamente abstrato e, por conseguinte, carece de uma definição que o envelope completamente e transmita seu sentido em termos precisos e delimitados.

Por isso, conforme leciona Margaret Graver<sup>221</sup>, a melhor maneira para iniciarmos a investigação do sentido de Honestidade para o Arpinata é perquirir sobre sua origem. Temos que ter em mente, aqui, que, embora Cícero tenha preferido redigir a maior parte de suas obras em Latim, sua base conceitual é fruto, essencialmente, da filosofia grega. Nessa esteira, devemos considerar que, ao se valer do termo *Honestas* ou *Honestum*, o Orador busca retratar uma ideia mais ampla que a definição que a palavra Honestidade ostentava na antiga língua romana – que é, basicamente, a mesma definição que, hoje, ela conserva nos idiomas derivados do Latim.

A *Honestas* ciceroniana, de fato, é mais abrangente, e remete à palavra grega *Kalón*, que, além de fazer referência à conduta que é virtuosa em si, evoca, também, àquilo que é digno de admiração e respeito por terceiros. Existe, portanto, um elemento externo à Honestidade que, em adição à própria *virtus*, relaciona-se com a estima com que os atos dela derivados é percebida por observadores. O conceito de *Honestum*, assim, encerra não só o ato que incorpora e integra o que é virtuoso, mas também o ato que irradia a virtude e

---

<sup>220</sup> Estes conceitos, embora lapidados por Cícero em *Dos Deveres*, já faziam parte da filosofia ciceroniana como um todo. Veja, nesse sentido, o excerto abaixo, que trata do processo legal, e fora extraído de *Da Invenção* (uma das primeiras obras do Arpinata): “cumprirá comparar o benefício ao crime e, de modo geral, confrontar o que se recrimina com o feito que é elogiado pelo defensor ou que se demonstra que deveria ter sido feito e, enfraquecendo-o, aumentar ao mesmo tempo a magnitude do crime. Isso será possível se for demonstrado que teria sido mais honesto, mais útil e mais necessário o que o réu evitou do que o que fez. O valor e natureza do honesto, do necessário e do útil serão conhecidos nos preceitos da deliberação”. CÍCERO. *Da Invenção*. In: ILUNGA, Kabengele. *O Da Invenção, de Marco Túlio Cícero*: tradução e introdução. *Op. cit.*, p. 128 (II.XXV.75).

<sup>221</sup> GRAVER, Margaret. Honor and the Honorable: Cato’s discourse in *De Finibus*. *Op. cit.*, p. 121.

invoca a contemplação de outros<sup>222</sup>. Esta é a definição abstrata que devemos considerar ao nos depararmos com o termo *Honestas*, tal como utilizado por Cícero.

O Orador, entretanto, não se contenta em apenas conceituar a Honestidade em termos abstratos. Isso porque, conforme salientado acima, um dos objetivos centrais de *De Officiis* é oferecer um guia prático à virtude, é simplificar o acesso e a compreensão da excelência moral para que o homem comum haja virtuosamente. Por esta razão, Cícero, em *Dos Deveres*, trata da Honestidade em seu sentido também concreto, seccionando-a, de início, em quatro princípios, a saber:

- (i) Descobrir a verdade pela astúcia do espírito;
- (ii) Manter a sociedade humana dando a cada um o que é seu e observando fielmente as convenções;
- (iii) Nobreza e força de alma indômita e inquebrável;
- (iv) Ordem e medida perfeita das palavras e ações, culminando em comedimento e moderação.<sup>223</sup>

Ao examinarmos a obra de Cícero, é possível perceber que, embora estes princípios por vezes se confundam e se sobreponham, cada um acrescenta, à sua própria maneira, para a ideia de Honestidade, e de cada um decorrem deveres (*stricto sensu*) respectivos, os quais se autorreferenciam e, em conjunto, integram o conceito de Dever (*lato sensu*), que, por sua vez, culmina na Virtude. São Tomás de Aquino discorre sobre este tema, ao tratar das virtudes cardeais, citando, inclusive, o próprio Cícero. Vejamos:

Deve-se dizer que Gregório fala dessas quatro virtudes segundo a primeira acepção. - Ou também se pode dizer que, por certa redundância, o nome de uma serve também à outra, pois o que é próprio da prudência redonda nas outras três, enquanto dirigidas por ela; e cada uma delas redonda nas outras pela razão de que quem pode o mais difícil, pode também o menos difícil. Conseqüentemente, quem pode refrear os desejos dos prazeres do tato, para que não passem das medidas, o que é extremamente difícil, torna-se por isso mesmo mais apto a controlar a audácia nos perigos mortais, para não proceder além da medida, o que é bem mais fácil.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>223</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 35 (1.V).

E aí se fala de uma fortaleza temperada. Fala-se também de temperança forte, pela redundância da fortaleza na temperança, pois quem pela fortaleza se mantém firme contra os perigos mortais, o que é difícilimo, está mais habilitado a manter essa firmeza contra os ímpetos dos prazeres, porque, no dizer de Cícero, ‘não é razoável que seja vencido pela cupidez, quem não o é pelo medo; nem que seja, às vezes, subjugado pelo prazer, quem não se rendeu ao sofrimento’<sup>224</sup>.

A Virtude, portanto, é una, e concentra todos os quatro princípios colacionados acima. A análise segmentada proposta por Cícero em *Dos Deveres* constitui, assim, apenas um esforço didático, no intuito de tornar mais claro para o leitor o conceito de Virtude. Pe. Milton Valente, no seguinte excerto, assim expõe: “no seu conjunto, o pensamento grego optava pela unidade (da virtude – grifo nosso), não sem divergências e contradições (...). A tal respeito Cícero reconhece que incorre na censura de separar as virtudes, como se pudéssemos ser sermos prudentes sem sermos justos. Por isso, declara alto e bom som como todos os filósofos que ter uma só virtude é possuí-las todas”<sup>225226</sup>.

Começaremos nossa análise da Honestidade pelo que o Orador chama de “descobrir a verdade pela astúcia da razão”. De acordo com Cícero, descobrir a verdade pela astúcia da razão se desdobra em dois deveres, a sabedoria e a prevenção. O Arpinata não distingue com nitidez a sabedoria da prevenção, tratando-as em conjunto<sup>227</sup> e conferindo-lhes, em

<sup>224</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 98 (q55.a3).

<sup>225</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 124.

<sup>226</sup> São Tomás, citando o próprio Cícero, adota esta mesma posição. Vejamos: “e Cícero também diz: ‘Se confessas não ter uma virtude, necessariamente não terás nenhuma’. (...) E, nesse sentido, deve-se dizer que as virtudes morais estão ligadas entre si, como afirmam quase todos”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 198 (q65.a1). Tomás de Aquino trata novamente sobre este tema em outro fragmento da *Suma Teológica*, em que discorre sobre a virtude da justiça, enxergando-a como una, enquanto gênero, mas admitindo seu fracionamento, enquanto espécie. Vejamos: “todas as virtudes morais que dizem respeito às ações concordam numa razão geral de justiça, fundamentada no que é devido ao outro, mas elas se distinguem por diversas razões especiais. Na verdade, uma coisa é o que se deve a um igual; outra, ao superior; outra ainda, a um inferior, e outra, enfim, a que decorre de um contrato, de uma promessa ou de um benefício recebido. E a essas diferentes razões de débito correspondem diferentes virtudes. Por exemplo, a religião é a virtude pela qual damos a Deus o que lhe é devido; a piedade, pela qual damos aos pais e à pátria o que lhe é devido; a gratidão, aos benfeitores e assim também as demais virtudes. (...) Deve-se dizer que a justiça propriamente dita é uma virtude especial”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 154 (q60.a4).

<sup>227</sup> Nas palavras de Cícero: “ao primeiro, que não é senão a sabedoria e a prevenção, pertence a procura e descoberta da verdade, sendo mesmo função particular dessa virtude”. CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 35 (1.V).

síntese, um único significado, qual seja: trata-se da perene busca do Homem pelo conhecimento, no anseio de se tornar sábio – refere-se, aqui, ao conceito de Sábio abraçado pelo ceticismo, e não pelo estoicismo.

É importante se ter em mente que Cícero, na esteira da filosofia helênica, entende a sabedoria e a prevenção, assim como todos os demais deveres elucidados abaixo, não como meras faculdades, mas, de fato, como deveres, ou seja, obrigações, encargos, incumbências. Assim, pode-se afirmar que, para o Orador, a diligência em busca da verdade e do conhecimento é uma necessidade para se alcançar a Virtude e, por conseguinte, um ato moral.

Como bem aponta Nicgorsky: “prática constante, ou habitualidade, ao escolher o que é certo (...) ao invés do que é útil, é parte do processo em direção à virtude. Todavia, progredir no conhecimento (...), é claramente um elemento crítico do desenvolvimento moral. Muito apropriadamente, Cícero (...) fala da responsabilidade em buscar a natureza das coisas, e em entender exhaustivamente o que a natureza requer de nós”<sup>228</sup>. Alcançar a Virtude, portanto, depende da Sabedoria e da prevenção. Essa assertiva é refletida no seguinte excerto do Arpinata: “com certeza, sustenta-nos abrasador o desejo de saber e de conhecer; encanta-nos se notáveis na ciência; ignorar, errar, enganar-se, iludir-se, nos parece desgraça e vergonha”<sup>229</sup>.

Após sedimentar a imprescindibilidade de se buscar o conhecimento, Cícero, todavia, tece duas advertências, das quais resultam distorções da ideia de Sabedoria: a primeira advertência é se considerar conhecidas as coisas desconhecidas. Observa-se que esta ressalva tem nítida inspiração cética e é dirigida, sobretudo, para o estoicismo. Conforme visto acima, o Arpinata, em oposição aos estoicos, defende que a razão humana não logra alcançar a certeza da verdade. O conhecimento humano, dessa forma, baseia-se apenas em um critério probabilístico<sup>230</sup>, sendo sempre falível. Parece-nos, assim, que a

---

<sup>228</sup> “Constant practice or habituation in choosing the right (...), over the useful is a part of a process toward virtue. Yet progress in learning (...) is clearly a critical element in moral development. Quite aptly, Cicero (...) speak (sic) of the responsibility to search into the nature of things (...) and to seek to understand thoroughly what nature requires of us”. NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 107.

<sup>229</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 36 (1.VI).

<sup>230</sup> Segundo o ceticismo mitigado. Embora já exposto acima, vale lembrar que o ceticismo radical defende a construção do conhecimento e a tomada de ação lastreados no critério prático. Parte da doutrina defende que Cícero se filia ao ceticismo radical, e não ao mitigado.

advertência de Cícero busca combater não somente a falsa sabedoria, mas também a arrogância do Homem diante das fronteiras da razão e da verdade. Cícero exorta aqui, antes de mais nada, a humildade, para que sejamos cientes de que nosso saber é limitado e estejamos abertos a mudar de opinião, se outras proposições se mostrarem mais sensatas e prováveis.

A segunda advertência consiste em “colocar muito ardor e muito estudo nas coisas obscuras, difíceis, e desnecessárias”<sup>231</sup>. Nessa segunda advertência, é possível notar que Cícero, sendo romano, distancia-se da acepção contemplativa que os gregos conferiam à sabedoria<sup>232</sup> e encarna o espírito prático característico da Roma antiga. O romano ostenta uma personalidade tradicionalista e prática, que preza pela moral e costumes que lhe são peculiares. Trata-se de um povo que valoriza o concreto, o pragmático, não sendo fortuito, portanto, que o foco primordial da *Stoa* romana seja a Ética, em detrimento da Física e da Lógica, que são ramos mais abstratos do conhecimento<sup>233</sup> e que eram bastante explorados pelo estoicismo helênico. A lição de Andityas Matos é precisa nesse sentido:

---

<sup>231</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 36 (1.VI).

<sup>232</sup> Vejamos, sobre esse tema, as palavras do Pe. Milton Valente: “em face da Sabedoria grega, duas palavras resumem a atitude de Cícero, duas palavras que ocorrem constantemente nos textos a que nos referimos: *otium* e *negotium*. Era um filósofo ou um simples humorista que dizia ser o *otium* uma tendência mais primitiva da natureza humana que o *negotium*, que é a sua negação? O grego teria aderido a essa maneira de ver. Distraído pelas ocupações e por elas arrastado para as coisas sensíveis, o homem desvia-se da única pesquisa que vale a pena, a da verdade. Deve, pois, sempre que pode, mergulhar no feliz repouso da contemplação, que é onde ele vive em companhia dos puros objetos inteligíveis, com os quais a sua alma está aparentada. Também Cícero coloca a Sabedoria no repouso, mas para ali a encerrar. O *negotium* é a regra do homem, o *otium* uma rara e breve exceção. No repouso, o estudo das coisas divinas e humanas e das ocultas constitui um relaxamento agradável e lícito. Todavia, é melhor aplicar a reflexão a qualquer conhecimento útil, ou a prever e orientar a ação que vai seguir-se. De qualquer modo, importa regressar com presteza às atividades normais, ao ‘ofício’ de homem. Os lares do estudo, por que nobres sejam, não nos devem jamais afastar dos afazeres públicos (...). *Otium, negotium*: duas palavras que entre a Ética grega e a romana cavam um fosso”. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 173.

<sup>233</sup> Nota-se, aqui, mais uma crítica velada ao Pórtico helênico. Adverte-se, contudo, que a abordagem de temas como física e lógica não compreende uma característica exclusiva do estoicismo, mas sim da filosofia helênica como um todo. Um exemplo bem delimitado desta divisão entre a ciência e a ética é a física e a lógica aristotélicas. E, antes mesmo do Estagirita, estes tópicos já eram abordados pelos pensadores gregos, às vezes de forma conjunta com a filosofia. Toma-se como exemplo, nesse sentido, o pensamento dos pré-socráticos, que, de modo geral, buscava compreender a origem e composição do universo a partir de elementos naturais. Sobre este assunto, ver: LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2000.



Não obstante, a divisão tripartite proposta por Zenão para o currículo estoico – Física, Lógica e Ética – continuou a ser rigorosamente respeitada em Roma, apesar da ampla preferência dedicada ao último dos temas, que conheceu em terras latinas novos desenvolvimentos. (...) De todas as filosofias helenísticas, certamente a estoica era a que melhor se adaptava à personalidade romana. O epicurismo, com seu individualismo moral exacerbado, seu racionalismo mecânico e sua atitude hostil diante das tradições se revelaria inadmissível para a intelligentsia de Roma. Já o estoicismo, ao respeitar as tradições e ao se preocupar em primeiro plano com a virtude social (*decorum*), enxergando a vida como uma longa série de deveres (*officiis*) a serem cumpridos, foi calorosamente recebido primeiro pelo círculo de Cipião e depois por toda Roma bem-pensante.<sup>234235</sup>

Dos ensinamentos de Andityas, nota-se com clareza que o cidadão romano, assumindo uma postura que, de certa forma, coloca em segundo plano a metafísica, dá preferência àquilo que afeta seu cotidiano, e que, por conseguinte, tem aplicabilidade prática. Não é à toa, assim, que o Direito, a engenharia, o comércio, etc., tenham se desenvolvido tanto naquele ambiente<sup>236</sup>. Isso não implica, obviamente, um abandono ou desprezo pela abstração – o próprio Cícero escreveu *Do Sumo Bem e do Sumo Mal* e *Da Natureza dos Deuses*, duas obras extensas que abordam temas mais abstratos; contudo, é perceptível a valorização de um tipo de saber que se alia, ou pelo menos pode ser aliado, à ideia de praticidade e utilidade<sup>237</sup>.

---

<sup>234</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da idéia de justiça*. *Op. cit.*, p. 56-58.

<sup>235</sup> Salienta-se que isso não implica um abandono da Física e Lógica estoicas, como ressalta o próprio Andityas Matos: “para se compreender a Ética estoica é necessário um profundo conhecimento da Física e da Lógica, o que muitas vezes encontra-se pressuposto nas obras dos estoicos romanos. Tal não significa que temas relativos a essas áreas não lhes interessavam (...)”. *Ibidem*, p. 58.

<sup>236</sup> A seguinte passagem de Andityas Matos ilustra bem este fato: “as teses estoicas exigiram dos romanos uma tomada de posição socrática pela qual, conhecendo a si mesmos, os cidadãos de Roma puderam também conhecer o mundo de que já eram os amos. Do mesmo modo, foram convocados a cumprir os seus deveres para com o orbe, o que, obviamente, se configurará como uma missão civilizatória de séculos, com avanços e retrocessos e cujo fruto maduro será o edifício imperecível do Direito Romano, base fundamental da civilização ocidental”. *Ibidem*, p. 57.

<sup>237</sup> Essa posição fica clara nos seguintes excertos de *Da República*: ““De que tratáveis, ou qual era a conversação por nós interrompida?” – perguntou Lélcio. Filão respondeu: – “Cipião me perguntava qual o meu parecer sobre os dois sóis, cuja aparição testemunha geralmente.” – “E já sabemos, Filão, tudo o que concerne às nossas casas e à República, para nos ocuparmos do que acontece no céu?”” (CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 28 (I.XIII). “Crede-me, pois, adolescentes; não vos inquieteis por um novo sol; que

A própria disposição de Cícero em escrever *Dos Deveres*, livro centrado no exame dos deveres chamados de medíocres pelos estoicos, revela o quanto ele valoriza aquilo que é palpável e possui concretude. Como bem aponta Pe. Milton Valente: “a razão mais forte dessa preferência dada à Moral tem a ver com o temperamento próprio de Cícero, homem mais de ação do que de reflexão, e duma reflexão aplicada antes à ação do que a raciocínios abstratos”<sup>238</sup>. E o conceito de Virtude em Cícero, naturalmente, não foge desta regra, atendo-se, sempre, à aplicação concreta e à ação. Veja, nesse sentido, os seguintes fragmentos do Orador:

“Mas, não é bastante ter uma arte qualquer sem praticá-la. Uma arte qualquer, pelo menos, mesmo quando não se pratique, pode ser considerada como ciência; mas, a virtude afirma-se por completo na prática, e seu melhor uso consiste em governar a República e converter em obras as palavras que se ouvem nas escolas”<sup>239</sup> – extraído de *Da República*;

“só merecem elogios pela aplicação e trabalho que dedicamos às coisas honestas e, ao mesmo tempo, úteis. (...) O valor da virtude está na ação”<sup>240</sup> – extraído de *Dos Deveres*;

“com efeito, a concepção e a contemplação da natureza ficariam mutiladas e incompletas se não motivassem nenhuma ação. Vemos essa ação, principalmente, na proteção das comunidades dos homens: diz respeito à sociedade do gênero humano, devendo, portanto, ser anteposta ao pensamento”<sup>241</sup> – extraído de *Dos Deveres*.

Cícero, portanto, confere à Sabedoria uma roupagem menos abstrata e mais próxima de realidade cotidiana, notadamente voltada para a investigação daquilo que pode ser transformado em ato e pode ser aplicado, efetivamente, ao mundo real e ao bem da sociedade. Reydam-Schils, ao comentar, justamente, a última das passagens colacionadas

---

exista, é fenômeno impossível; mas, mesmo existindo, seria sem perigo para nós; somos incapazes de compreender esses mistérios, e, se chegássemos a compreendê-los, não seríamos nem melhores nem mais felizes. A unidade do povo, pelo contrário, a do Senado, são coisas possíveis, e sua ausência acarreta todos os perigos”. *Ibidem*, p. 33 (I.XIX).

<sup>238</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 22.

<sup>239</sup> CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 20 (I.II)

<sup>240</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 36 (I.VI).

<sup>241</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. Trad. Angélica Chiapeta. Martins Fontes, São Paulo, 1999. P. 74 (Livro I, XLIII.153). Obs.: optamos por utilizar, aqui, a tradução de *Dos Deveres* publicada pela editora Martins Fontes, por exprimir com maior exatidão o ponto de vista argumentado.

acima, é precisa ao destacar este traço não só ativo, mas também comunitário, da sabedoria em Cícero: “a passagem tece a distinção entre ‘sabedoria’ (*sapientia*) e o mero ‘aprendizado’ (*cognitio*) (...). Ao contrário da sabedoria, podemos inferir que o mero aprendizado é deficiente na medida em que não leva à ação. A sabedoria (...), por outro lado, parece fornecer a base não apenas para qualquer ação, mas para a ação que serve ao bem comum.”<sup>242</sup>

Esta dicotomia entre o abstrato e o concreto é percebida, com clareza, no cotejo de seus diálogos *Da República* e *Das Leis*, com os diálogos homônimos de Platão. A filosofia socrático-platônica é um dos pilares do ceticismo ciceroniano, por inúmeros motivos. Para citar alguns: primeiro, em razão do centralismo que confere às virtudes morais, o que é fortemente incorporado por Cícero, conforme já mencionado acima. Segundo, em razão da forma dialógica de sua exposição – o Arpinata replica esta forma em grande parte de seus escritos. E, terceiro, em razão do papel primordial conferido à dúvida e ao método dialético argumentativo, o que diretamente contribui para o nascimento da escola cética, e, por conseguinte, para o ceticismo ciceroniano.

Apesar da nítida influência e inspiração platônicas em Cícero, no que tange, especificamente, aos diálogos *Da República* e *Das Leis*, é possível notar objetivos diametralmente opostos entre eles. Ambos tratam, de fato, daquilo que entendem constituir o melhor Estado. Contudo, enquanto Platão o faz concebendo um novo Estado, construído *ab initio*<sup>243</sup>, a análise do Arpinata é voltada para a própria Roma e como ela

---

<sup>242</sup> “The passage hinges on a distinction between “wisdom” (*sapientia*) and mere “learning” (*cognitio*) (...). Unlike wisdom, we are meant to infer, mere learning is deficient to the extent that it does not lead to action. Wisdom (...), on the other hand, appears to provide the foundation of not just any action but of action that serves the common good. Thus, in the space of a couple of lines”. REYDAMS-SCHILS, Gretchen. *Nature and Social Ethics. Op. cit.*, p. 187.

<sup>243</sup> Observe, nesse sentido, o seguinte trecho de *A República*, de Platão: “— Ora — disse eu — uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no facto de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa. Ou pensas que uma cidade se funda por qualquer outra razão? (...) Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade. Não é assim? (...) Mas se uma pessoa participa numa sociedade com outra, se dá ou recebe algo, é na convicção de que isso é melhor para ela? — Certamente. — Ora vamos lá! — disse eu —. Fundemos em imaginação uma cidade”. PLATÃO. *A República*. Trad.: Maria Elena Rocha de Pereira. 9ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, p. 72 (369b-c).

poderia se tornar, ou voltar a ser, dentro dos limites do possível, a melhor República<sup>244</sup>. Essa dicotomia é ressaltada pelo próprio Cícero, nos seguintes excertos de *Da República*:

O príncipe deles (dos gregos – grifo nosso), Platão, o maior dentre os seus escritores, estabeleceu a área de sua cidade no ponto que achou conveniente; cidade admirável sem dúvida, mas estranha à vida real e aos hábitos humanos.<sup>245</sup>

Platão dividiu seu território, com suas moradas e riquezas, entre os cidadãos, em partes iguais, e estabeleceu sua República, tão fácil de desejar quanto difícil de possuir, e que vinha a ser menos um plano susceptível de realização do que um modelo em que se pudessem estudar todos os expedientes da política. Por minha parte, tanto quanto possa consegui-lo, tentarei aplicar princípios idênticos, não ao vão simulacro de uma sociedade imaginária, mas a mais ampla e poderosa República, de modo que se possa assinalar a causa dos males e bens público.<sup>246</sup>

Esse traço do diálogo ciceroniano é muito coerente com sua postura político-filosófica conservadora, moderada, prática e cética. Como bem leciona Salgado: “Cícero introduz a história no conceito de Estado ou na ideia de Estado de Platão, por este elevada

---

<sup>244</sup> Scott Aikin traz esta perspectiva no seguinte excerto: “que o mundo contemporâneo é moralmente conturbado não é, talvez, novidade. Eu acredito que também não seja novidade que o mundo antigo era moralmente tumultuoso, também. Por várias razões, isso foi o que levou Platão a escrever *Da República* e *Das Leis* da forma como o fez – tanto a cidade ideal, quanto a segunda melhor cidade teriam que começar do ponto zero (...). A visão de Platão é dogmática, é uma visão segundo a qual um Estado propriamente gerido é aquele que elimina a turbulência do mundo moral (...). Por isso, eu penso, é importante o ceticismo político filosófico de Cícero. Primeiramente, Cícero não é dogmático. Ele é cético. Ele tem preferências, com certeza, sobre como se deve conceber a Lei, e quais os requisitos são necessários para a justiça. Mas ele sabe que um bom Estado abre espaço para uma variedade de vozes. Em segundo lugar, Cícero não é revolucionário. Ele não deseja que o Estado recomece do ponto zero. Pelo contrário; ele concebe as coisas como sendo tão bem ordenadas quanto possível, sem terem que ser completamente derrubadas. Isso faz dele um conservador, e, em seu caso particular, um republicano” (That the contemporary world is a morally fractious place is, perhaps, not news. I presume that it is equally not news that the ancient world was morally fractious, too. In many ways, this is what led Plato to write his Republic and Laws as he did both the ideal and second best cities had to start from scratch (...). Plato’s vision was a dogmatic one, a vision that runs that a properly run state is one that eliminates the fractiousness of the moral world (...). I think this is why Cicero’s skeptical political philosophy is important. First, Cicero is no dogmatist. He is a skeptic. He has his preferences, for sure, as to how to conceive of law and what desiderata are required for justice. But he thinks a good state makes room for a variety of voices. Second, Cicero is no revolutionary. He does not wish for the state to have RESTART; instead he takes things to be well-ordered as they can be without completely knocking it all down. So that makes him a kind of conservative, in his case particularly, a Republican). AIKIN, Scott. Citizen Skeptic: Cicero’s Academic Republicanism. *Op. cit.*, p. 277.

<sup>245</sup> CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 56 (II.XII).

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 66 (II.XXX).

ao plano mais alto de inteligibilidade, mas ainda abstrata por não contemplar a história. Não é um, ou não são alguns homens que escrevem ou elaboram a Constituição, mas o povo romano no seu tempo histórico”<sup>247</sup>.

Nessa toada, a nosso ver, Cícero, por entender que não se pode conhecer a verdade absoluta, entende também, por consequência, que não se pode conhecer e implementar a forma de governo perfeita. Entretanto, é possível que se busque implementar a melhor forma de governo possível. É dessa maneira, pensamos, que deve ser interpretada a *Da República* de Cícero. Nela, conforme ressaltado acima, o Arpinata trata das formas de governo abordadas por Aristóteles, ressaltando suas respectivas vantagens e desvantagens.

Em seu discurso, Cícero conclui que, dentre a monarquia, aristocracia e a democracia, a primeira é a preferível<sup>248</sup>. Todavia, ele próprio adverte quanto ao risco inerente que a monarquia seja deturpada e se transforme em uma tirania<sup>249</sup>. É interessante notarmos que, naquela época, o Orador já tecia contundentes críticas ao caráter hereditário da sucessão monárquica, sendo este um dos principais, possivelmente o principal, risco deste sistema. Nas palavras do Arpinata: “como é que a Lacedemônia, mesmo na época em que sua constituição política passava por mais esplendorosa, podia esperar príncipes clementes e justos quando aceitava para rei quem quer que fosse de régia estirpe? O Estado que escolhe ao acaso seus guias é como o barco cujo leme se entrega àquele dentre os passageiros que a sorte designa, cuja perda não se faz esperar”<sup>250</sup>.

Cícero, portanto, enxerga na monarquia uma forma de governo mais adequada que as demais. Entretanto, ela ainda não constitui a melhor forma de governo, sendo esta, de fato, a República, que é fruto da combinação das melhores qualidades tanto da monarquia

---

<sup>247</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Op. cit.*, p. 171.

<sup>248</sup> Ver, nesse sentido, o seguinte excerto: “desses três sistemas primitivos, creio que o melhor é, sem disputa, a monarquia. (...) É essa uma constituição que apresenta, antes de mais nada, um grande caráter de igualdade, necessário aos povos livres, e, bem assim, condições de estabilidade e firmeza”. CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 48 (I.XLV).

<sup>249</sup> Ver, nesse sentido, o seguinte excerto: “porque, na sociedade em que uma pessoa é investida de potestade perpétua, e da regra principalmente, embora haja nela um senado, como em Roma sob os reis, ou como em Esparta sob as leis de Licurgo, e embora o povo exerça algum direito como na nossa monarquia, o título de rei inclina a balança e faz com que o Estado seja e se chame monarquia. E essa forma de governo é a mais exposta a mudanças e transtornos, porque os vícios de um só podem bastar para precipitá-la num funesto abismo”. *Ibidem*, p. 62 (II.XXIII).

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 40 (I.XXXIII-XXXIV).

quanto da aristocracia e da democracia. Veja, nesse sentido, o seguinte trecho de *Da República*:

Passemos, pois, a coisas de todos conhecidas, estudadas por mim mesmo há muito tempo, e que me obrigam a pensar, crer e afirmar que, de todos os governos, nenhum, por sua constituição, por sua organização detalhada, pela garantia dos costumes públicos, pode comparar-se com o que nossos pais receberam dos seus em herança e nos transmitiram; e, já que quereis que eu repita o que, de outras vezes, ouvistes de mim, mostrar-vos-ei qual é esse governo e provarei que é o melhor de todos; tomando nossa República por modelo, tentarei recordar quanto disse a tal propósito.

A passagem acima expõe aquilo que dissemos acima, vale dizer, que, segundo Cícero, a República é a melhor forma de governo. Todavia, para além disso, há um outro detalhe que lhe é de suma importância, qual seja, o de que Cícero se propõe a elucidar o conceito de República por meio de uma análise histórica (ainda que alegórica), que toma por base a própria Roma (embora ele traga, também, relatos históricos de outros Estados, como Atenas e Esparta). Trata-se de relato histórico<sup>251</sup> que, admite-se, é um tanto quanto subjetivo. Isso, contudo, não desconstitui o fato de que o Arpinata busca descrever a República com esteio em experiências reais, e não ideais.

Esta é a diferença entre a República ciceroniana e a República platônica que se busca ressaltar, já que, enquanto Platão olha para o plano ideal, Cícero se propõe ao contrário, tomando por referência experiências concretas, por mais que sejam interpretadas com uma boa dose de saudosismo, e repleta de recursos retóricos. O que o Arpinata pretende trazer em *Da República*, a nosso sentir, é uma posição intermediária entre o ideal e o real. Sua

---

<sup>251</sup> Igor Moraes reflete sobre esse aspecto histórico da obra ciceroniana. Veja, nesse sentido, o seguinte excerto: “a construção ciceroniana das formas de governo, conquanto tenha em vista Platão, Aristóteles e Políbio, é primariamente romana, porque toma a tradição política grega e insere nela aspectos culturais genuinamente romanos, vide o direito, enquanto *iuris consensus* e *utilitas*, extraídos da história da *civitas*. Ou seja, insere um substrato histórico-axiológico peculiar e que estará também presente na sua própria visão sobre a melhor constituição. (...) No humanismo de Cícero sobressaem o direito e a política como os pilares da atividade prática do cidadão, tendo a serviços destes alicerces a filosofia e a eloquência. Cícero deu a todas elas novas perspectivas pela união da teoria grega e da experiência político-jurídica. Assim, Cícero acredita que entrever tais categorias a partir da história de Roma e também da história dos gregos é o caminho mais coerente e seguro porque aliado intrinsecamente com o plano prático da realidade”. MORAES, Igor. *A res publica entre a ideia e a história*. Filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero. *Op. cit.*, p. 75-76.

intenção não é descrever uma República utópica e inalcançável e nem retratar objetiva e friamente a história romana, mas sim ilustrar a sua concepção da melhor constituição de um Estado.

Este Estado existe? Não. Entretanto, ele poderia existir? Sim. E, caso este Estado venha a existir, ele é acabado e imutável? Também não. Tanto é assim que, embora Cícero trate da República como a melhor forma de governo, ele não a imuniza de falhas; ele próprio, inclusive, reconhece que a República romana caíra em uma versão deturpada e corrupta de si mesma, revelando seu falibilismo. Vejamos:

Com efeito: sem nossas instituições antigas, sem nossas tradições venerandas, sem nossos singulares heróis, teria sido impossível aos mais ilustres cidadãos fundar e manter, durante tão longo tempo, o império de nossa República. (...) Nossa idade, pelo contrário, depois de ter recebido a República como uma pintura insigne, em que o tempo começara a apagar as cores, não só não cuidou de restaurá-la, dando novo brilho às antigas cores, como nem mesmo se ocupou em conservar pelo menos o desenho e os últimos contornos. (...) Nossos vícios, e não outra causa, fizeram que, conservando o nome de República, a tenhamos já perdido por completo.<sup>252</sup>

Cícero, portanto, não busca com sua obra edificar do ponto inicial um Estado imaculado, seja concretamente ou no plano teórico; a nosso ver, isso é contrário ao seu ceticismo acadêmico, já que o Estado perfeito seria, por conseguinte, acabado e imune a equívocos e à falência. Antes, entendemos que o que ele realmente procura é trazer a lume sua concepção de melhor forma de governo possível, clamando pela glória das *institutiones* anciãs romanas, no intuito de tentar aprimorar, *in concreto*, a Roma em que ele próprio vive. A República descrita por Cícero, nesse passo, seria um farol; ela representa o governo da Virtude e serve de norte para sua Roma real, cuja decadência ele não só enxerga, como também lamenta. Igor Moraes faz uma interessante análise nesse sentido:

Roma, como *exemplari formaque rei publicae*, proporciona uma imagem para ilustrar os princípios políticos, então abstratos, e também serve como ideal no sentido de objetivo a ser buscado ou padrão a ser seguido. Esses princípios, uma vez conhecidos, ficam à disposição

---

<sup>252</sup> CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 88 (V.I).

do homem político para recolocar a constituição historicamente manifesta nos trilhos do ideal (...).<sup>253</sup>

O segundo princípio relativo à Honestidade é a “manutenção da sociedade, dando a cada um aquilo que lhe compete, e observando-se as convenções”<sup>254</sup>. Este princípio, de clara inspiração aristotélica<sup>255</sup>, possui próxima relação com o instituto do Direito, já que traz em seu enunciado duas regras basilares para o sistema jurídico, quais sejam: a distribuição reta dos bens e o fiel cumprimento dos contratos.

É interessante notar que a expressão “observando-se as convenções” corresponde à tradução, para o português, da expressão “*rerum contractarum fide*” – utilizada originalmente por Cícero. Uma tradução mais literal de *rerum contractarum fide*, contudo, seria “fé nas coisas contratadas” ou, simplesmente, “fé nos contratos”. Percebe-se, assim, que a versão em português deixa de conferir o peso que, a nosso ver, o Arpinata quis passar em seu texto. Afinal, “convenção” possui um significado mais amplo e pode se referir aos costumes, a tratados de mais diversos gêneros (inclusive internacionais), às leis em geral, ou, propriamente, aos contratos. E essa pluralidade semântica, pensamos nós, não é o que o Orador buscou evocar.

Cícero, manifestando mais uma vez o caráter tradicionalista do espírito romano, refere-se não às convenções em geral, mas ao cumprimento da palavra dada, ao pacto entre sujeitos de direito, ou seja, ao famoso *pacta sunt servanda*<sup>256</sup>. Em uma análise mais aprofundada, entendemos que Cícero clama, de fato, pelo princípio da Boa-fé.

<sup>253</sup> MORAES, Igor. *A res publica entre a ideia e a história*. Filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero. *Op. cit.*, p. 419.

<sup>254</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 35 (1.V).

<sup>255</sup> Nas palavras de Aristóteles: “e justiça é aquilo em virtude do qual se diz que o homem justo pratica, por escolha própria, o que é justo, e que distribui, seja entre si mesmo e outro, seja entre dois outros, não de maneira a dar mais do que convém a si mesmo e menos ao seu próximo (e inversamente no relativo ao que não convém), mas de maneira a dar o que é igual de acordo com a proporção; e da mesma forma quando se trata de distribuir entre duas outras pessoas”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 129 (Livro V, cap. 5, 1134a).

<sup>256</sup> Também nesse sentido enxerga Pe. Milton Valente: “o termo fides recebe em Cícero três significados que se entrelaçam. Primeiro, é a palavra dada, promessa, juramento, contrato de compra e venda, pacto público (...). Depois, é a lealdade a essa palavra, com exclusão da fraude e fingimento, e a obrigação de respeitar as cláusulas do compromisso e a vontade de o executar fielmente, razão por que os acordos das pessoas de bem gozam de um caráter sagrado e da sanção autorizada da lei. Finalmente, o cumprimento leal da palavra dada gera a confiança dos outros e da multidão”. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 180.



Não é casual, portanto, que o primeiro dever que o Arpinata atribuiu ao princípio ora analisado é a justiça, considerada por ele a mais sublime de todas as virtudes<sup>257</sup>. A justiça, por sua vez, desdobra-se em dois deveres, quais sejam: não prejudicar terceiros (*neminem laedere*), e se preocupar com o bem comum. Nota-se, portanto, que a justiça em Cícero se manifesta tanto na forma de ato quanto na forma de omissão. E o mesmo se diz da injustiça, que, segundo o Orador, também se revela tanto como ato quanto pela ausência do ato, em situações em que era moralmente exigido o agir<sup>258</sup>. Na lição de Nicgorsky<sup>259</sup>: “passividade em face de uma injustiça, ou da evidente necessidade da sociedade, e a quieta resignação, que leva à falha em se desenvolver o potencial humano ou uma específica excelência do sujeito – estas não são instâncias de moderação, mas, de fato, de excessos se enxergados corretamente”.

Uma observação interessante sobre a ideia de justiça agasalhada por Cícero é de que sua definição, conforme exposto acima, vale-se amplamente de conceitos indeterminados, cuja interpretação e significado concreto se sujeitam, certamente, à contingência histórica do leitor. Assim, a justiça ciceroniana se preserva ao longo do tempo, como verdadeiro farol do Direito Natural. Sabiamente, o Arpinata reveste a justiça de uma definição concreta o suficiente para ser palpável e figurar como vetor norteador e interpretativo do direito positivo. Essa definição, contudo, não é concreta em excesso e não cai na tentação de tentar ditar o direito positivo. Por isso, ela não corre o risco de se tornar obsoleta em razão do caminhar da história.

Prova cabal disso é o fato de que, ainda hoje, estes mesmos pilares sobre os quais a justiça ciceroniana é construída são agasalhados pelo nosso direito. O dever de todos de se preocuparem com o bem comum, ou, em linguagem contemporânea, o que chamamos de princípio da função social, é um dos alicerces da Constituição Cidadã de 1988. Isso pode

---

<sup>257</sup> Nas palavras do Orador: “das outras três, a mais fértil e ampla é a que leva a manter a sociedade, solidificando a união entre os homens. Divide-se em duas partes: a justiça, a mais admirável das virtudes, primeira qualidade do homem de bem; e a caridade, que igualmente pode ser denominada bondade ou generosidade”. CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, 37 (1.VII).

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 37 e segs (1.VII-VIII).

<sup>259</sup> “Passivity in the face of wrongdoing or in an evident need in one’s society, and a quiet resignation leading to failure to develop one’s human potential and specific excellence—these are not instances of moderation but, really, excesses when rightly viewed”. NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 111.

ser enxergado em vários dispositivos de nossa Carta Magna, tais como o art. 5º, XXIII<sup>260</sup>, que trata da função social da propriedade; o art. 225<sup>261</sup>, que impõe a toda a coletividade o dever de cuidar do meio ambiente; o art. 227<sup>262</sup>, que atribui a sociedade e ao Estado a obrigação de zelar pelas crianças e adolescentes, entre outros. Para além da CF/88, o princípio da função social é também um dos alicerces do nosso Código Civil, que fora promulgado e publicado em 2002, mas fora redigido, na década de 70, pelo saudoso Miguel Reale.

Outra evidência da contemporaneidade do conceito de justiça ciceroniano é o peso que ele confere ao instituto da boa-fé<sup>263</sup>, que, explicitamente, também foi erigido como uma das bases do Código Civil de 2002. Nas palavras do próprio Miguel Reale: “não se compreende, nem se admite, em nossos dias, legislação que, em virtude da insuperável natureza abstrata das regras de direito, não abra prudente campo à ação construtiva da jurisprudência, ou deixe de prever, em sua aplicação, valores éticos, como os de boa-fé e equidade”<sup>264</sup>. Esta mesma boa-fé, ao longo do séc. XXI, tem sido incorporada a diversos outros diplomas legais, inclusive pelo recentíssimo Código de Processo Civil de 2015 (ver art. 5º)<sup>265</sup>. Oliveiros Litrento reflete, no excerto abaixo, justamente sobre o legado do Direito Romano para o direito positivo contemporâneo:

---

<sup>260</sup> XXIII - a propriedade atenderá a sua função social; (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em 13/02/2024).

<sup>261</sup> Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em 13/02/2024).

<sup>262</sup> Art. 227. É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão. (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em 13/02/2024).

<sup>263</sup> Pe. Milton Valente, inclusive, expressamente postula que “a boa-fé, fundamento da justiça, é a virtude suprema do sábio, no pensamento ciceroniano”. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 181.

<sup>264</sup> REALE. Miguel. Novo Código Civil. Exposição de motivos e texto sancionado. 2ª Ed. Brasília, 2005, p. 27.

<sup>265</sup> Art. 5º Aquele que de qualquer forma participa do processo deve comportar-se de acordo com a boa-fé. (Código de Processo Civil. [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm). Acesso em 14/02/2024).

O direito à legítima defesa (Cícero, s.d.), a repulsa aos atos fraudulentos (Cícero, s.d.), a observância de que não se deve prejudicar a ninguém (Cícero, s.d.), a fórmula ideal de que se deve dar a cada um o que é seu (Cícero, s.d.), envolvendo as mais profundas aspirações da espécie humana, são, mais do que simples ideais do estoicismo ciceroniano, todo um legado de repercussão universal que o direito romano perpetuou em seu *Corpus Juris Civilis*. Eis, assim, o legado ético do espírito do direito romano, que se debruça, imperecível, sobre o mundo ocidental.<sup>266</sup>

É inegável que, ao longo da história, a definição dos princípios e máximas mencionados acima sofreu grande modificação. Não obstante, a presença marcante de todos estes conceitos jurídicos, de origem romana, no cenário jusfilosófico atual, revela não só o quão brilhantes foram as mentes que os erigiram, dentre as quais Cícero é, certamente, um de seus principais expoentes, mas também o quão importante para nosso direito são as normas de cunho principiológico, vale dizer, prescrições jurídicas de grande densidade axiológica, que o confirmam parâmetros hermenêuticos e de filtragem normativa aptos para se fazer efetivar o justo. E a ideia de Direito Natural (ou Lei Natural), oriunda da filosofia clássica, e cunhada por Cícero<sup>267</sup> há mais de dois milênios, é justamente o que simboliza a comunhão entre Direito e Valor.

Ao lado da justiça, a caridade (também referida como generosidade, bondade, benemerência ou liberalidade) é o segundo dever legatário do princípio da “manutenção da sociedade, dando a cada um aquilo que lhe compete, e observando-se as convenções”<sup>268</sup>. O Orador não adentra em profundidade no conceito de caridade; contudo, ele faz sobre

---

<sup>266</sup> LITRENTO, Oliveiros. Fundamentos filosóficos no direito romano e suas repercussões no pensamento jurídico contemporâneo. *Revista de Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, 1982, p. 103-114, p. 104.

<sup>267</sup> Embora a ideia de Lei Natural já estivesse presente na filosofia grega, que tanto influenciou o pensamento ciceroniano, boa parte da doutrina atribui a Cícero o mérito de ter sido o primeiro filósofo a discorrer, efetiva e especificamente, sobre o Direito Natural. Nas palavras de Nicgorsky: “uma atenção especial, à luz do ceticismo acadêmico de Cícero, para o modo como ele se propõe a entender a Natureza, garante-nos do contexto apropriado para interpretar o conceito de Direito Natural, que é amplamente considerado por muitos como tendo feito sua primeira aparição significativa, nos textos de Cícero”. (Close attention, in the light of Cicero’s Academic skepticism, to how he proposes to understand nature provides the proper context for interpreting the concept of natural law which has been widely seen as making its first significant appearance in Cicero’s texts). NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 104.

<sup>268</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 35 (1.V).

ela uma série de advertências, no intuito de lhe conferir limites e, assim, impedir que ela seja excedida e distorcida, a ponto de se tornar um vício.

Primeiro, ele alerta para que nossa benemerência não humilhe aquele que recebe nosso favor. Segundo, devemos cuidar para que nossa liberalidade não exceda nossa capacidade de ajudar aos demais. E, por fim, é primordial que a benemerência e a liberalidade sejam praticadas tendo em vista aquilo que seu destinatário faz jus, por merecimento e necessidade. Este, para Cícero, é o liame entre a bondade e a justiça. Afinal, quem faz um favor a outro, prejudicando terceiros, ou mesmo prejudicando o próprio beneficiário, não deve ser visto como um benfeitor, mas sim o contrário. Para ilustrar este ponto de vista, o Arpinata cita os exemplos de Sula e César, que expropriaram seus opositores e conferiram seus bens aos aliados políticos que desejavam agradar. De acordo com o Orador, isso, por óbvio, não configura generosidade, pois, onde não há justiça, não há benemerência<sup>269</sup>.

Em terceiro plano, Cícero relaciona a Honestidade com o que denomina “nobreza e força de alma indômita e inquebrável”, que pode ser interpretada como coragem ou magnanimidade. Trata-se de possuir um espírito seja capaz de operar feitos honrosos, que causam admiração, deleite e encantamento aos olhos daqueles que os contemplam. Nota-se que Cícero não considera admiráveis somente as obras famosas e notórias. Há, sim, uma predileção por atos de valor público no pensamento ciceroniano, o que é não só congruente com a natureza ético-política de seus escritos, como também com a personalidade e *ethos* da época. No entanto, o Arpinata também enxerga nobreza naquele que, dedicando-se ao estudo e à pesquisa, ou aos seus negócios e à curatela de sua família e seus amigos, portar-se de forma honesta durante sua vida. Veja:

O governo dos Estados é, sem dúvida, o que dá oportunidades a grandes coisas e exige a maior força d'alma, pela razão da extensão da administração, envolvendo tantos interesses; mas ninguém poderá negar que há grandeza d'alma naqueles que, em todos os tempos, e mesmo em nossos dias, fechados em certo círculo, tomaram partido retirando-se da luta para entregarem-se a penosos estudos e pesquisas respeitáveis. Há outros que, colocados entre os filósofos e homens de Estado, encontram o encanto de sua vida

---

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 44 e segs (I.XIV).

administrando negócios, não para aumentar riqueza e desfrutá-la sozinho, mas para ajudar amigos e, se necessário, a república.<sup>270271</sup>

Embora Cícero veja nítido valor em se almejar a realização de feitos notórios, ele próprio nos alerta sobre os perigos que circundam este dever, pois tais feitos devem ser desejados no intuito de se promover o bem comum, e não com o escopo de colher frutos pessoais, sob pena de se distorcer uma Virtude em um vício. Como bem coloca Reydamsschils:

Em sua discussão sobre a magnanimidade, que substitui a tradicional virtude cardinal da coragem, Cícero explicitamente revela sua preocupação com os danos que grandes personalidades podem causar, tecendo a distinção entre uma forma de magnanimidade impulsionada pelo desejo egoísta e outra que serve ao bem comum. Ele busca conter esse traço perigoso ao postular que a verdadeira magnanimidade implica em desconsiderar as próprias vantagens e cuidar da República como um todo, e não apenas de um grupo.<sup>272273</sup>

---

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 58 (1.XXVI).

<sup>271</sup> Esta perspectiva ciceroniana acerca da virtude é agasalhada, também, por São Tomás de Aquino, que cita o próprio Cícero para construir seu argumento, conforme se depreende do seguinte excerto: “ADEMAIS, Macróbio diz purificadoras as virtudes dos que, ‘por desprezo às coisas humanas, se envolvem apenas com as coisas de Deus’. Ora, isso parece errado, porque, nas palavras de Cícero, ‘os que dizem desprezar coisas que a maioria preza, como o poder e as magistraturas, merecem, a meu ver, não elogio, mas censura’. (...) QUANTO AO 3º, deve-se dizer que abandonar os afazeres humanos impostos pela necessidade é vício, como é virtude nos demais casos. Por isso é que Cícero, pouco antes, dissera: ‘Talvez devamos conceder aos que não se ocupam do bem público, aqueles que, com excelente capacidade, se dedicaram ao ensino, e aos que, por pouca saúde ou por outra causa mais grave, se afastaram da coisa pública, que tenham deixado a outros o dever e a honra de administrar’”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 171 (q61.a5).

<sup>272</sup> “In his discussion of magnanimity, which replaces the traditional cardinal virtue of courage, Cicero explicitly expresses his concern about the damage that great personalities can do by distinguishing between a kind of magnanimity that is driven by selfish desire and one that serves the common good. He attempts to hedge in this dangerous trait by positing that true magnanimity entails overlooking one’s own advantage and caring for the Republic in its entirety, and not just for one group”. REYDAMS-SCHILS, Gretchen. *Nature and Social Ethics*, p. 191.

<sup>273</sup> É interessante notar que esta censura sobre a magnanimidade, por mais atemporal que seja e se aplique perfeitamente até aos dias atuais, é escrita por Cícero em um contexto muito específico de Roma, e tenciona criticar um grupo também muito específico dos jogos de poder da época, que é o “partido” dos aliados do então recém assassinado Júlio César. *Dos Deveres*, conforme ressaltado acima, foi escrito pelo Arpinata pouco depois dos idos de Março, e dialoga profundamente com a instável conjuntura política romana que se instalara. Em certa medida, pode-se inclusive conjecturar que o Arpinata, ao redigir estas palavras, tem um alvo muito delimitado em mente, que é Marco Antônio.

Somado a isso, o Arpinata acrescenta duas qualidades àqueles que possuem, ou desejam possuir, uma alma indômita e inquebrável. São elas: (i) o despreço pelos bens exteriores, em favor do apreço pelas coisas que são fruto dos ditames da razão<sup>274</sup>, e (ii) o vigor para executar não só feitos grandes e úteis, mas também obras árduas e difíceis, que demandam o sacrifício da vida e da fortuna.

É interessante notar que estas duas qualidades revelam, claramente, a influência das tradições helênicas sobre Cícero, mais precisamente das ideias de *ataraxia* e *apatheia*, que refletem fielmente o arquétipo do Sábio exaltado pela *Stoa* e, dentro de seus limites, também pelos cétricos<sup>275</sup>, que se mostra inabalável diante das mais árduas adversidades e se satisfaz, apenas, com o atender aos preceitos do *logos*.

*Ataraxia* e *apatheia*, nota-se, são conceitos particularmente afins. Entretanto, não são idênticos. A *ataraxia*, comumente traduzida como tranquilidade, é um conceito fundamental não só do estoicismo, mas também do ceticismo e do epicurismo. Nas palavras de Gisela Striker, “a tranquilidade se baseia na premissa de que se possui todos os bens que se pode desejar, ou seja, o único Bem real, a saber, a virtude; e na ausência de medo, ligada à noção de que o Bem não pode ser perdido”<sup>276</sup>.

A *apatheia*, por outro lado, equivale à libertação do Homem de todas suas emoções, ou seja, na imperturbabilidade do Ser em relação ao corpo. Ela, portanto, emancipa o Homem daquilo que se liga à matéria, deixando-o em total sintonia com o *logos*, com a Natureza. Conforme pontua Striker: “a principal razão para a imperturbabilidade do sábio

---

<sup>274</sup> Este despreço material é também ressaltado por Cícero, no seguinte excerto de *Da República*: “certamente, para aquele que nem os gados, nem os edifícios, nem o dinheiro considera como verdadeira riqueza, pouco valem todas as coisas deste mundo, cujo desfrute é, na sua opinião, limitado, o uso pequeno, incerto o domínio, sem contar que, às vezes, os homens mais pequenos desfrutam as riquezas maiores. Feliz o homem que pode verdadeiramente gozar do bem universal, não por mandamento das leis, mas em virtude de sua sabedoria; não por um pacto civil que com ele se queira celebrar, mas pela Natureza mesma que dá a cada um o que julga que pode saber usar e ser-lhe útil”. CÍCERO. *Da República*. Op. cit., p. 31 (I.XVII).

<sup>275</sup> Aqui, a nosso ver, o estoicismo e o ceticismo são congruentes. Contudo, o que diferencia seus respectivos ideais de Sábio, em linhas gerais, é o grau de conhecimento que cada uma das escolas entende que se pode alcançar. Enquanto o estoicismo defende que o Sábio é aquele que conhece a verdade, o ceticismo acadêmico entende que o Sábio seria aquele que mais se aproxima dela, e baseia seu conhecimento, por conseguinte, naquilo que se figura mais provável.

<sup>276</sup> “Tranquility is based on the knowledge that one has all the goods one could desire, or rather, the only real good, namely virtue; and the absence of fear, connected with the thought that one’s good cannot be lost”. STRIKER, Gisela. *Ataraxia: Happiness as Tranquility*. *The Monist*, Volume 73, Issue 1, p. 97–110, January 1990, p. 100.

estoico reside na sua completa indiferença a tudo o que é corporal ou externo, e a sua consequente emancipação da emoção, *apatheia*”<sup>277</sup><sup>278</sup>. Podemos compreender o liame entre *ataraxia* e *apatheia*, nesse passo, como uma relação de causa e efeito, sendo a apatia a primeira, e a *ataraxia* o segundo. A imperturbabilidade advinda da *apatheia* traz consigo a tranquilidade e a paz interior característica da *ataraxia*, de forma que esta é o resultado daquela<sup>279</sup>. Sem nomear especificamente os dois conceitos acima, Cícero discorre sobre eles no seguinte trecho:

Dessas duas qualidades, a última tem por ela todo atrativo, toda nobreza, diria mesmo toda a conveniência; a primeira é a que faz, propriamente, grandes homens, porque por ela se produzem essas nobres almas, cheias de desprezo pelas coisas humanas. Dois pontos a identificam: achar bom o que é honesto, e ser livre de qualquer paixão. Com efeito, desprezar o banal pelo que é bom e glorioso, baseado em razões firmes e inflexíveis, é característico de almas grandes e fortes; tolerar os mais rudes golpes da fortuna e os mais cruéis acidentes da vida, sem sair do seu círculo, sem perder a dignidade de sábio, é próprio das almas estáveis e constantes. (...) Livremo-nos de toda a paixão, não só da ambição, do temor, mas também da inquietação, da alegria, da fúria; conservemos essa tranquilidade, essa segurança que nos trazem dignidade e constância.<sup>280</sup>

É importante salientarmos que, embora a *apatheia* e a *ataraxia* certamente tenham espaço no sistema filosófico ciceroniano, de forma alguma sua interpretação deve sugerir que Cícero advoga em favor de uma atitude passiva do Homem em relação à Natureza. Isso

<sup>277</sup> “The main reason for the Stoics sage’s imperturbability lies in his complete indifference to everything bodily or external, and his consequent freedom from emotion, *apatheia*”. *Ibidem*, p. 101.

<sup>278</sup> Apesar de Striker se referir à *apatheia* como um conceito estoico, salienta-se que a *apatheia* é também uma noção muito presente no ceticismo, conforme sustenta Mary Mills Patrick (com base, inclusive, no pensamento ciceroniano e de Diógenes Laércio): “Cícero apresenta Pirro como um moralista severo, não como um cético. Ambos os autores atribuem a Pirro a doutrina da indiferença e da apatia, mas, segundo Cícero, Pirro ensinava a virtude, honestidade e o *summum bonum*, enquanto que Diógenes simplesmente nos diz que ele considerava que nada era bom em si mesmo”. PATRICK, Mary Mills. *Sexto Empírico e o Ceticismo Grego*. Trad. Jamir Conte. Cambridge: Deighton Bel & Co, 2010, p. 103.

<sup>279</sup> Richard Bett coloca de forma concisa e precisa: “o ponto importante, contudo, é que a *ataraxia* é o resultado final” (the important point, though, is that *ataraxia* is the end result. BETT, Richard. *Pyrroho*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 2022. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/pyrrho/>>. Acesso em: 15/09/2022.

<sup>280</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 51 (I.XXI).

seria completamente contrário ao valor que não só ele, mas que o *ethos* romano de forma geral confere à ação.

Conforme se percebe de toda a argumentação tecida acima, a ética ciceroniana tem como um de seus principais fundamentos o proativismo sócio-político, de forma que o próprio valor do indivíduo e sua consequente qualificação como homem virtuoso e de bem se encontra lastreado em seu comportamento social. O Arpinata não elenca como requisito indispensável para a Virtude que todo Homem seja um Homem de Estado – não é isso que se quer dizer aqui. Entretanto, ele certamente associa a Virtude do sujeito a suas atitudes enquanto parte sua comunidade. Assim, são as ações do indivíduo em suas relações familiares e de amizade, em seus atos negociais e profissionais, e (também, mas não somente) como estadista, que constituem a medida de sua virtude.

Cícero, desse modo, não abraça a *apatheia* e a *ataraxia* no escopo de apologizar uma postura mais contemplativa e passiva do Homem defronte à Natureza. Pelo contrário, o que ele clama ao evocar o desapego pelos bens materiais e pelas paixões, de fato, é para que o Homem esteja disposto a praticar atos de sacrifício, colocando à frente de seu interesse pessoal o bem geral (seja em sua dimensão familiar, em assuntos do Estado, em matérias negociais e profissionais ou em seus vínculos de amizade). É esta atitude que, aos olhos do Arpinata, reflete a virtude da coragem. Como bem coloca Pe. Milton Valente: “a *magnitudo* se eleva ao heroísmo do desinteresse e do devotamento e se torna, dessa maneira, a virtude mestra do servidor do Estado e da Humanidade”<sup>281</sup>. É interessante notar que São Tomás de Aquino compreende a virtude da magnanimidade de forma análoga à exposta acima. Vejamos no seguinte excerto:

deve-se dizer que são dignos de louvor aqueles que desprezam as honras a ponto de nada fazerem de inconveniente para as conquistar e de não lhes atribuir nenhum valor excessivo. Mas quem despreza a honra no sentido que não se preocupa em fazer nada daquilo que é digno de honra, este merece censura. E é desta maneira que a magnanimidade diz respeito às honras: contando que se faça tudo o que é digno de honra, mas sem atribuir nenhuma estima exagerada às honras deste mundo.<sup>282</sup>

<sup>281</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 192.

<sup>282</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. VII. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 100 (q129.a2).



Por fim, o último dos elementos que compõem a Honestidade é “a ordem e medida perfeita das palavras e ações, culminando na moderação e comedimento”. A essência desta Virtude é extraída de seu próprio enunciado: ela, em suma, advoga em favor do decoro, da polidez, da civilidade e do comportamento decente e digno entre os Homens – o que, por sua vez, corrobora a importância que Cícero confere ao princípio da boa-fé. Nesse sentido, discorre o Arpinata: “a decência que se sobressai na vida nos traz, pela ordem e conveniência de nosso comportamento, pela medida de nossas palavras e nossa ação, o respeito das pessoas com as quais convivemos”<sup>283</sup>.

Convém reforçar, contudo, que o decoro e a civilidade, assim como os demais deveres tratados por Cícero, não constituem faculdades, mas obrigações. Seu cumprimento, portanto, é mandatório para se alcançar a Virtude e a Honestidade, afinal, conforme reiteradamente exposto acima, a Virtude para Cícero não se revela sem ação. Como bem aponta Nicgorsky, “as virtudes estabelecidas da sabedoria, justiça, grandeza de espírito e temperança servem para Cícero como as bases ou fontes para se encontrar a Honestidade e determinar o dever”<sup>284</sup>.

Encerramos, aqui, a análise dos preceitos que integram somente a Honestidade, o que nos possibilita compreender os dois primeiros requisitos da ação virtuosa em Cícero, quais sejam, verificar se determinado ato é, ou não, honesto. O requisito seguinte consiste em averiguar se o ato praticado é, ou não, útil. Vale notar que o fato de Cícero acrescer a investigação sobre o útil, expressamente, às três premissas cunhadas por Panécio (cujo foco era, em maior parte, a Honestidade), revela-nos de modo cristalino sua intenção de fazer com que a Utilidade seja enxergada como parte da Virtude. Como bem leciona Pe. Milton Valente<sup>285</sup>, a divisão feita por Panécio, ao subtrair a menção à Utilidade, dá a entender que o útil e o honesto são conceitos que não se tangenciam, o que culmina na percepção de que o útil está à margem da Ética<sup>286</sup>. Isso contribui ainda mais para o afastamento entre o conceito estoico de Virtude e o Homem – seu destinatário. O Arpinata, por sua vez, opta

---

<sup>283</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 60 (1.XXVIII).

<sup>284</sup> “Established virtues of wisdom, justice, greatness of spirit, and temperance serve for Cicero as bases or sources for finding the right and determining duty”. NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. Op. cit., p. 109.

<sup>285</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 81.

<sup>286</sup> Nas palavras do Pe. Valente: “os estóicos admitem um só bem supremo; donde resulta que se ele não tem em si mesmo a razão do útil, o útil segue o seu caminho fora da moralidade, com as conseqüências que sabemos e que são ainda mais temíveis nessa doutrina monolítica do que nos outros sistemas”. *Ibidem*, p. 81.

por integrar a Utilidade à Virtude (acertadamente, a nosso ver), deixando claro que o útil faz, sim, parte da ideia de Bem, e que possui íntima afinidade com a Honestidade e com a própria Natureza. Ainda de acordo com Pe. Milton Valente: “a utilidade, diz Cícero, porque é uma tendência irresistível da natureza, não deve ser separada da moralidade”<sup>287</sup>. As próximas linhas, portanto, serão dedicadas ao estudo da Utilidade.

---

<sup>287</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 94 (2.XII).

### 3.2 O conceito de Utilidade

Importante destacar, de início, que o termo Utilidade, na filosofia clássica, tem significado diferente do que, hoje, é-lhe dado, notadamente em razão de, na Antiguidade, ainda não serem tão definidos os conceitos e a dicotomia entre o indivíduo e a coletividade. Reale ilustra este fato na seguinte passagem, acerca da Utilidade na filosofia helênica:

“nessa subordinação da ética à política, está claramente impressa, de maneira decisiva, a doutrina platônica, que dá forma paradigmática a essa ideia tipicamente helênica de que o homem não podia ser compreendido exceto como cidadão, e coloca a cidade completamente acima da família e do indivíduo: o indivíduo era em função da cidade e não a cidade em função do indivíduo”<sup>288</sup>.

Há, portanto, uma sobreposição entre as ideias de coletividade e indivíduo na Antiguidade, de forma que esta só pode ser compreendida sob o filtro daquela. E esta nota se estende, também, à Utilidade, que, naquele contexto, remete-se não àquilo que é vantajoso para o sujeito, sob uma perspectiva individual, mas àquilo que é valioso para a coletividade, para a comuna.

Esta construção da Utilidade, que permeia grande parte da filosofia helênica, é muito bem trabalhada em Protágoras<sup>289</sup>, expoente do Relativismo, a quem é creditada a autoria do princípio do *homo mensura*, sintetizado no aforismo: “o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem”<sup>290</sup>.

O Sábio de Abdera, como se depreende da máxima citada acima, coloca sobre os ombros do ser Humano a competência e a responsabilidade de ser a medida do que é e do

---

<sup>288</sup> “In questa subordinazione dell’etica alla politica ha chiaramente inciso, in modo determinante, la dottrina platonica, la qual, del resto, dava forma paradigmatica a quella concezione tipicamente ellenica che non riusciva a intendere l’uomo se non come cittadino e poneva la città completamente al di sopra e della famiglia e del singolo individuo: l’individuo era in funzione della città e non la città in funzione dell’individuo”. REALE, Giovane. *Introduzione a Aristotele*. Bari: Laterza, 1977, p. 101.

<sup>289</sup> Esta ideia de Utilidade também é compartilhada por Platão, a despeito do clássico embate filosófico entre Sócrates e os Sofistas. Veja: “logo, desde o nascimento, tanto os homens como os animais têm o poder de captar as impressões que atingem a alma por intermédio do corpo. Porém relacioná-las com a essência e considerar a sua utilidade, é o que só com tempo, trabalho e estudo conseguem os raros a quem é dada semelhante faculdade”. PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. 3ª Ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001, p. 102 (186c).

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 15 (152a).

que não é. Este relativismo, contudo, não é absoluto, pois, embora Protágoras sustente que o verdadeiro ou falso possam ser subjetivos, a Utilidade não o é. Na lição de Joaquim Carlos Salgado: “o útil, como se sabe, é o que é “bom para”; é um valor ao lado do bom, do justo, do belo, do verdadeiro e do santo. (...) Protágoras entendeu a justiça como o que é útil à cidade e o útil à cidade é garantir sua existência e conservação em primeiríssimo lugar, segundo seu pensamento. Dir-se-ia hoje: o que é de interesse público”<sup>291</sup>.

Esta é a concepção de Utilidade assentada pela filosofia clássica, e inegavelmente herdada por Cícero<sup>292</sup>, conforme se observa do seguinte excerto, extraído de *Dos Deveres*: “é princípio de conhecimento universal que a utilidade pública e a utilidade particular são uma só e mesma coisa. Se cada qual tira para si mesmo, a sociedade humana será diluída. Se a natureza preceitua que o homem deve fazer bem a seu semelhante pela única razão de ser homem, segue-se que nada há de útil em particular que não seja em geral”<sup>293</sup>.

Esta sobreposição entre o que é útil para a *res publica* e o que é útil para o particular é muito bem ilustrada no seguinte diálogo, em que o Arpinata coloca em conflito o dever do indivíduo para com seu pai e seu dever para com o Estado. Vejamos:

Uma pessoa que sabe que seu pai furta santuários, ou faz um oculto para roubar o tesouro público, o delatará aos magistrados? Não, sem dúvida; até defenderá seu pai, se for incriminado. Mas, dir-se-á, o que se deve à pátria não está acima de outros deveres? Nada de mais verdadeiro; mas, é do interesse da pátria que os cidadãos não afrontem o dever filial. Mas, se o pai deseja a tirania, se ele que trair a pátria, o filho conservará o silêncio? Não; ele deve, para afastar seu pai de tal crime, usar de todos os recursos, preces, súplicas, repreensões e até ameaças; e, se nada consegue, se vê que a perda do Estado está iminente, deve escolher salvar sua pátria.<sup>294</sup>

---

<sup>291</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente ou a Razão como Medida: Protágoras de Abdera, a Educação, o Estado e a Justiça. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, v. 199, p. 411-436, 2014, p. 418-419.

<sup>292</sup> Interessante notar que, também neste ponto, Cícero se encontra diametralmente oposto aos epicuristas, conforme leciona Pe. Milton Valente: “Mas essa mesma noção de utilidade a empregava Epicuro num sentido bem diverso, para assinalar como fins morais o interesse próprio e a felicidade natural. Cícero negará que o útil assim entendido seja moral”. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 79.

<sup>293</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 120 (3.VI).

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 140 (3.XIII)

Do excerto acima, observa-se claramente como aquilo que é útil, para Cícero, assume uma dimensão primariamente pública e merece se sobrelevar, inclusive, à fidelidade de um filho para com seu pai. Afinal, conforme ressaltado, nada há de útil para o particular em algo que possa lesar a *pólis*. É interessante notar que, com essa passagem, o Arpinata mais uma vez faz referência, de forma subjacente, a um episódio muito específico da história de Roma, que são os idos de Março. Parece-nos evidente que, apesar de inominados, o pai e o filho descritos acima são, respectivamente, César e Brutus. Cícero, sempre muito perspicaz à realidade que o circunda, extrai da própria experiência romana os elementos para construir seu conceito de Utilidade, conceito este que é extremamente afeto à ideia de *res publica*, na esteira do que já havia sido construído pela filosofia helênica.

Todavia, o que nos parece muito particular em Cícero, e na *Stoa* de forma geral, é a dimensão que ele confere à ideia de utilidade pública, sobretudo o que ele entende por coletividade. Convém lembrar, aqui, que o Orador não é um estoico, mas um eclético acadêmico, e, como tal, combina diferentes correntes de pensamento em seus escritos. Nesse ponto, entretanto, ele partilha dos ensinamentos do Pórtico. E uma das notas essenciais do estoicismo é a igualdade e a equidade.

Assim, na esteira da *Stoa*, Cícero confere ao conceito de Utilidade uma dimensão universal, que não se confina nem mesmo aos limites do Estado, mas seria compartilhada por todos os Homens, transcendendo os vínculos de família, amizade, e, inclusive, cidadania. Nos dizeres do Arpinata: “há outros que admitem ser necessário respeitar direitos de concidadãos, mas não de estrangeiros; esses (quem assim admite – nota do autor) destroem a sociedade em geral que compreende o gênero humano, cuja ruína importará na destruição de tudo o que se chama de bondade, humanidade, justiça, liberalidade”<sup>295</sup>.

Este significado universal que Cícero confere à Utilidade (traço que foi reproduzido pela *Stoa* romana em geral), constitui um dos mais belos atributos da filosofia nascida no solo de Roma, sendo claramente assumido por Tomás de Aquino, conforme se verá adiante, além de figurar como um dos alicerces do conceito de dignidade humana, que foi desenvolvido, séculos depois, principalmente ao longo da era Moderna<sup>296</sup>. Trata-se, sem

---

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 120 (3.V).

<sup>296</sup> Runar Thorteinsson elucida a potência do universalismo presente no estoicismo romano na seguinte passagem: “uma outra característica que distinguia o estoicismo romano era o peso persistente emprestado

dúvida, de uma mudança de perspectiva substancial sobre o conceito de Utilidade, que, em Cícero, transcende não só as fronteiras do indivíduo, mas também os limites do próprio Estado. O Arpinata, portanto, imbui o útil de inegável humanismo, tornando ainda mais nítida sua dimensão ética. Vejamos, nesse sentido, a preciosa lição de Pe. Milton Valente:

A primazia do universal já não é opção entre dois atos indiferentes, é regra do ato perfeito. A razão individual já não decreta a lei moral, indicando o partido mais conforme à natureza das coisas, e sim o que é mais conforme ao bem comum humano. A moralidade humaniza-se (...). Ainda aqui é total a reviravolta ética: o princípio do conveniente e do útil, arrancado ao individualismo egoísta, é feito o princípio universal da *humanitas*, entra na esfera determinante da moralidade.<sup>297</sup>

Assim, ao analisar o conceito de Utilidade para Cícero, é essencial termos em mente sua perspectiva universal, sendo útil não aquilo que tem valor apenas para o indivíduo, nem mesmo aquilo que tem valor só para o Estado (embora isso tenha, certamente, um grande

---

à humanidade universal. A doutrina estoica da humanidade universal ensinou que, uma vez que todos os seres humanos têm uma parte na Razão divina e onipresente (...), eles têm igual valor como tal. A doutrina era básica para a ética estoica desde o início, mas foi o estoicismo romano que primeiro expressou claramente a noção de igualdade e igual valor de todos os seres humanos” (a further feature that distinguished Roman Stoicism was the persistente weight lent to universal humanity. The Stoic doctrine of universal humanity taught that since all humans have a share in the divine, all-pervading Reason (...), they have equal value as such. The doctrine was basic to Stoic ethics from the very beginning, but it was Roman Stoicism that first clearly expressed the notion of equality and equal value of all human beings). THORSTEINSSON, Runar M. *Roman Christianity and Roman Stoicism: a Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 16.

<sup>297</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 116.

peso para o Arpinata), mas sim aquilo que é útil para a própria humanidade<sup>298</sup>, para o ser Humano em geral<sup>299</sup>.

Trazida a definição de Utilidade para Cícero, mister, então, relacioná-la à Honestidade. Tratam-se de conceitos muito correlatos, tanto que o próprio Orador adverte: “costuma-se diferenciar o útil do honesto, pretendendo-se crer que as coisas honestas não são úteis, e outras que são úteis, ainda que não sejam honestas. Nada mais prejudicial e capaz de perverter os costumes”<sup>300</sup>.

O Arpinata, como se vê, postula uma interdependência entre Utilidade e Honestidade, de forma que uma não pode se revelar sem a outra. Isso, contudo, não as

---

<sup>298</sup> A ideia trazida acima é um reflexo do que a doutrina convencionou chamar de humanismo (ou *humanitas*), característica não só da filosofia ciceroniana, mas de vários outros pensadores romanos da época. Como bem define Jose Besselaar, a *humanitas* é legatária da noção grega de *philanthropia* e significa: “uma atitude de respeito, respeito de todos por todos, sem distinção; designa uma atitude de compreensão, de benevolência e de demência; denota uma disposição para se transportar na mentalidade de outros indivíduos e povos, tendendo a apagar as divisas que existem entre cidadãos e estrangeiros, livres e escravos, ricos e pobres, homens e mulheres. (...) A *humanitas*, nesta acepção do termo, significa a atenuação do rigor absolutista dos tempos primitivos, em que o homem não devia sua dignidade ao fato de ser homem, mas ao lugar que ocupava dentro de uma sociedade rigorosamente hierárquica, e às obras meritórias que realizava para o bem dessa sociedade” BESSELAAR, José Van Den. *Humanitas Romana*. *Revista de História*, São Paulo, v. 31, n. 64, p. 265–286, 1965, p. 277-278.

<sup>299</sup> A despeito das afirmações acima, é importante ressaltarmos que o humanismo romano, embora fosse uma nobre aspiração, não foi um conceito que se concretizou na sociedade da República, como bem aponta Besselaar: “sabemos que a Antigüidade clássica nunca se empenhou seriamente em criar uma sociedade igualitária. Jamais tentou tirar as derradeiras conseqüências políticas e sociais dos princípios humanitários (...) Mais uma vez: a *humanitas* foi um ideal, nunca completamente realizado, embora sinceramente ambicionado por uma elite” (BESSELAAR, José Van Den. *Humanitas Romana*. *Revista de História*, São Paulo, v. 31, n. 64, p. 265–286, 1965, p. 278-280). Nessa toada, o fato de agasalhar uma perspectiva universalista sobre a Utilidade não exime o Arpinata de ser um Homem de seu tempo. Cícero vive em uma sociedade marcada por institutos que, hoje, são considerados extremamente opressivos, tais como o patriarcado e a escravidão. Entretanto, mesmo ao abordar estes institutos, o Orador o faz buscando, dentro de suas condições, ser justo, equânime, e, também, caridoso. Nesse sentido, discorre Cícero: “lembramos que se deve observar a justiça até em relação aos humildes. É ínfima a condição e a fortuna dos escravos, e mal não faz quem prescreve que deles se utilize como de mercenários, exigindo trabalho, mas fornecendo o que é justo”. CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 43 (1.XIII). Em adição, em outros momentos, Cícero se mostra a frente de seu tempo, e advoga, por exemplo, em favor dos direitos das mulheres. Veja: “se Manílio, nosso intérprete de direito, que agora me ouve, fosse interrogado a respeito dos legados e heranças das mulheres, decerto responderia diversamente do que costumava responder na sua adolescência, quando ainda não se havia promulgado a lei bocônia, que, atendendo só à utilidade e benefício dos varões, está cheia de injustiças para as mulheres. Por que não há de ser a mulher capaz de posseção? Por que, se uma vestal pode instituir herdeiro, não há de poder fazê-lo sua mãe? Por que, se era necessário fixar limites à riqueza das mulheres, pode a filha de Públio Crasso, sendo única, herdar milhões, sem quebrar a lei, ao passo que a minha não pode herdar quantia muito mais ínfima?”. CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 77 (III.VII).

<sup>300</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 85 (2.III).

torna sinônimas, sendo a diferença entre elas apontada, sobretudo, no Livro III da obra *Dos Deveres*<sup>301</sup>.

De início, deve-se ressaltar que há um desnível hierárquico entre a Honestidade e a Utilidade. A primeira, como se ilustrou acima, é um dos pilares do agir virtuoso e, embora Cícero não tenha afirmado expressamente, entendemos que, em grande medida, confunde-se com a Virtude em si. Isso se pode observar de certas passagens da obra do Arpinata, como a seguinte:

Quando os estoicos dizem que o supremo bem é viver como a natureza exige de nós, entendem que o supremo bem consiste em se conformar sempre com a virtude e que, para conhecer as coisas que convêm à natureza, é suficiente verificar que elas não repugnam a virtude. É por isso que se diz que não deve ser comparada a honestidade com a utilidade, nem estabelecida e que sobre tal assunto não se deve criar preceitos. Mas a honestidade perfeita, a única que merece tal nome, nunca pode separar da virtude, e só se encontra nos sábios; os homens de sabedoria imperfeita não podem possuir essa honestidade perfeita, pois dela só tem a imagem.<sup>302</sup>

Portanto, a Honestidade, enxergada em seu aspecto ontológico, ou seja, como o arcabouço de qualidades presentes naquele que é virtuoso<sup>303</sup>, constitui, em síntese, a própria Virtude e se identifica com o Bem supremo<sup>304</sup>. Afinal, ser honesto representa a plenitude

---

<sup>301</sup> No Livro II de *Dos Deveres*, Cícero não adentra especificamente na diferença entre a utilidade e a honestidade, mas, antes, discorre acerca de determinados atos que, se conduzidos da forma como ele os expõe, são úteis. Estes atos são, por exemplo, o alcance da glória, a busca da liberalidade, a natureza do poder, entre outros.

<sup>302</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 116 (3.III).

<sup>303</sup> Vale relembrar que, conforme salientado acima, a Honestidade compreende quatro deveres, quais sejam: descobrir a verdade pela astúcia do espírito; manter a sociedade humana dando a cada um o que é seu e observando fielmente as convenções; nobreza e força de alma indômita e inquebrável; ordem e medida perfeita das palavras e ações, culminando em comedimento e moderação.

<sup>304</sup> A própria doutrina reconhece a proximidade com que o Arpinata se vale dos termos Honestidade e Virtude. Entretanto, é possível tecer diferenças pontuais entre eles. Indicamos ao leitor ao interessantíssimo artigo de Margaret Graver, intitulado *Honor and the Honorable: Cato's discourse*, no qual o assunto é tratado com mais profundidade. Graver, neste texto, aponta a similitude dos significados de Honestidade e Virtude em Cícero. Veja: “à primeira vista, parece-nos que Cícero, aqui, fala-nos diretamente que honestum, rectum, laudabile, e decorum possuem o mesmo significado que virtus” (at first glance it appears that Cicero here tells us directly that honestum, rectum, laudabile, and decorum all have the same meaning as virtus). Entretanto, em outra passagem, Graver adverte: “na seção 2 (de *Do Sumo Bem e do Sumo Mal* – nota do autor) eu identifiquei suas assertivas sobre a natureza da Honestidade como uma propriedade da conduta que é,



da obediência aos preceitos da razão, e, como tal, personifica o agir conforme a Natureza. Trata-se, assim, da premissa matriz da ética ciceroniana.

A Utilidade, por sua vez, traduz aquilo que é benéfico para o Homem, compreendido como ser universal. Trata-se, claramente, de um Bem – disso não há dúvida. Contudo, ela não está em paridade com a Honestidade, que, percebida como a própria Virtude, configura o Bem supremo. A Utilidade, de fato, possui um significado mais concreto e determinado, tanto que é tratada de forma casuística por Cícero, normalmente com base em elementos históricos<sup>305</sup>. É importante lembrarmos, aqui, que embora Cícero coadune com os estoicos ao admitir que a Virtude é o Bem supremo, ele difere da *Stoá* e se filia aos peripatéticos ao reconhecer a existências de bens acessórios. Trata-se de mais uma manifestação do ecletismo acadêmico do Arpinata, que se revela na seguinte passagem “porque ainda que nada exista de bom que não seja honesto, como defendem os estoicos, vê-se que, como dizem os peripatéticos, o honesto é um bem tão grande que todos os outros, confrontados a ele, não merecem qualquer apreço, sendo certo que a conveniência nunca pode ser posta em confronto com o honesto”<sup>306</sup>.

Da leitura do trecho acima, nota-se claramente que Cícero coloca a Honestidade em posição hierárquica superior à Utilidade. Assim, à primeira vista, poderíamos ser levados a compreender a interação entre o honesto e o útil como dois círculos concêntricos, sendo o honesto o de maior diâmetro, e o útil o de menor. Dessa forma, concluiríamos que tudo que é útil seria, por decorrência lógica, também honesto. Mas o contrário não seria verdadeiro, podendo existir coisas que são apenas honestas sem serem úteis. Esta conclusão, entretanto, estaria equivocada. Observemos, nesse sentido, o seguinte excerto de Cícero:

se é verdade que nada é tão contrário à natureza como o que é desonesto (...), é evidente que uma coisa não poderia ser ao mesmo tempo útil e desonesta. Além disso, sendo verdade que nascemos para a honestidade, que é a única coisa desejável, como defende Zenão, ou ao menos a mais desejável, como ensina Aristóteles,

---

teoricamente, distinguível da virtude em si, apesar de encarnada nela” (in section 2 , I trace out his assumptions about the nature of honorableness as a property of conduct that is theoretically distinguishable from virtue itself, though coinstantiated with it). GRAVER, Margaret. Honor and the Honorable: Cato’s discourse in *De Finibus*. *Op. cit.*, p. 122-125.

<sup>305</sup> Ver: Milton VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 78.

<sup>306</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 116 (3.III).

segue-se fundamentalmente que é ela o único bem que há, ou ao menos o maior de todos os bens. Ora, o que é um bem é fundamentalmente útil; assim, o que é honesto é útil.<sup>307</sup>

Na passagem ora colacionada, Cícero faz duas afirmações. A primeira corrobora o que se afirmou acima, no sentido de ser a Honestidade o sumo Bem, sendo, portanto, hierarquicamente superior a todos os demais. Entretanto, ao final da citação, o Orador também afirma que a Honestidade, sendo o sumo Bem, deve ser necessariamente útil.

Portanto, conclui-se que, a despeito de a Honestidade representar o sumo Bem para Cícero, o vínculo entre ela e a Utilidade não é um de submissão (como ilustra a imagem dos círculos concêntricos), mas, antes, é uma relação que se retroalimenta. Isso porque, ao afirmar que a Honestidade constitui o Bem fundamental e que todo Bem, inclusive a Honestidade, é também útil, Cícero culmina por defender não só que tudo o que é útil é honesto, mas que tudo que é honesto, é útil. Honestidade e Utilidade, portanto, estão em níveis hierárquicos diferentes. Contudo, onde há uma, há também, obrigatoriamente, a outra. Com bem aponta Nicgorsky, “uma ação se qualificaria como dever somente se estivesse dentro do campo do que é honesto e do que é útil; estes são os tipos de ação às quais os seres humanos são atraídos”<sup>308</sup>.

Esta conexão que Cícero tece entre a *Honestas* e o útil é de suma importância, pois integra de forma definitiva o conceito de Utilidade à Ética e à Natureza. Explica-se. Se tudo que é útil é, necessariamente, honesto, e, se o conceito de Honestidade representa e se identifica com a própria ideia de Virtude, conclui-se que a Utilidade, por decorrência lógica, situa-se obrigatoriamente dentro do campo da eticidade. Por conseguinte, se não é possível segregar o útil do honesto, verifica-se também que não é possível segregar aquilo que é útil daquilo que é moral, nem, muito menos, analisar ou criar teorias sobre a Utilidade que a expliquem como um conceito apartado ou independente da Ética. Assim, é inafastável a precisão da seguinte máxima: não há nada que seja verdadeiramente útil que possa ser, concomitantemente, imoral ou antético.

---

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 122 (3.VIII).

<sup>308</sup> “An action would apparently qualify as duty only if it fell within the range of the right and the useful, the kinds of actions to which human beings are drawn”. NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 102.

Dessa assertiva podemos tecer ainda uma segunda conclusão, que é a necessária conexão entre a Utilidade e a Natureza em Cícero. Afinal, se (i) a Utilidade é circunscrita ao campo da ética, tal como se assentou acima; e se (ii) a Virtude consiste em viver conforme a *Natura*, obedecendo aos preceitos da razão; conclui-se que, (iii) toda ação que vise perseguir o que é verdadeiramente útil, refletirá, também, aquilo que é virtuoso e racional, e, por consequência, os mandamentos da própria Natureza. Vejamos, nesse sentido, a lição do Pe. Milton Valente: “útil – é, sem dúvida, o que designa a exigência da natureza na sua própria essência. Qualquer outro emprego desse termo será superficial, aparente, ou falso, já que em definitivo a natureza é a medida soberana de toda a utilidade”<sup>309</sup>.

Feitas estas considerações, todavia, questiona-se: se a Honestidade e a Utilidade são conceitos inseparáveis e se retroalimentam, seria possível haver um conflito entre elas? À primeira vista, seguindo a linha de raciocínio trazida acima, pode-se afirmar com precisão que não. E esta resposta está, sim, correta. Todavia, é importante ressaltarmos que o próprio Cícero adverte que nem sempre aquilo que parece ser honesto ou útil ao Homem, na realidade, o é. Veja:

(...) é indigno não só preferir ao honesto o que tem aparência de utilidade, e mesmo ser capaz de colocar uma e outra paralelamente, contrabalanceando as duas. Quando será, então, que, tendo dúvida sobre qualquer coisa, se possa observar essa dúvida? Creio que é aquilo que não se percebe bem de que natureza é. O tempo e as conjunturas fazem, muitas vezes, o que é ordinariamente vergonhoso deixar de ser.<sup>310</sup>

Assim, observa-se que, embora em teoria não seja possível uma oposição entre a Honestidade e a Utilidade, na prática, esta oposição existe, pois nem sempre é fácil se distinguir aquilo que é verdadeiramente honesto e útil daquilo que não o é. Como bem aponta o próprio Cícero, “nada há mais nefasto na sociedade que essa falaciosa astúcia que passa por habilidade e que, na maioria dos casos, gera oposição do honesto e do útil”<sup>311</sup>. A

---

<sup>309</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 88.

<sup>310</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 118 (3.V).

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 134 (3.XVIII).

astúcia, portanto, com frequência faz com que aquilo que é desleal pareça probo e proveitoso.

Caso o Arpinata partilhasse da epistemologia estoica, poder-se-ia afirmar que o Sábio – o único conhecedor da verdade – seria capaz de perceber e compreender a Honestidade em sua mais alta abstração e, portanto, conseguiria sem dificuldades enxergar aquilo que é desleal, mas que, pretensamente, disfarça-se de honesto e útil. Entretanto, conforme elucidado acima, Cícero não se filia à epistemologia da *Stoa*, mas sim ao ceticismo. Ele, portanto, defende que não se pode conhecer a verdade de forma absoluta. O que se pode é almejar chegar o mais próximo possível dela.

Assim, por mais que tentemos, sempre existirá a chance de, na prática, tomarmos aquilo que é desonesto, por honesto, e aquilo que é inútil, por útil. O ideal de Sábio estoico, dessa forma, assume muito mais uma função referencial e norteadora do que algo concretizável no mundo real. Marcelo Boeri ilustra este ponto de modo preciso:

talvez, como todo ideal (o ideal de sábio estoico – nota do autor) constitua mais um desiderato com uma função específica para a realização da boa vida: embora provavelmente inatingível em seu sentido mais estrito, o modelo do virtuoso estoico é alcançável na medida em que alguém se aproxima dele o tanto quanto possível. Entendido dessa forma, o modelo de sábio tem um certo caráter "regulador" - na medida em que não é algo capaz de constituir nossa experiência prática efetiva, mas é essencial para nos mostrar que a realização da melhor disposição habitual que nos permitirá desejar corretamente pressupõe contínuo e algo que se merece aspirar.<sup>312</sup>

Portanto, conclui-se que, embora para o Sábio ideal não haja oposição entre Honestidade e Utilidade, para os homens comuns é tênue a linha que separa o que é honesto do que é astuto, tornando-se confusa essa distinção. Nas palavras do Orador: “ilustres filósofos confundem, com certa razão, o justo, o honesto e o útil, e só os diferenciam em sua mente. Segundo eles, o que é útil é honesto, tudo que é honesto é útil. O equívoco desta

---

<sup>312</sup> “Talvez, como todo ideal, constituía más bien un desiderátum con una función específica en el logro de la vida buena: aunque probablemente inalcanzable en su sentido más estricto, el modelo del virtuoso estoico es alcanzable en la medida en que uno se aproxima lo más posible a él. A sí entendido, el modelo de sabio tiene un cierto carácter "regulativo" - en cuanto no es algo que sea capaz de constituir nuestra experiencia práctica efectiva, pero resulta imprescindible para mostrarnos que el logro de la mejor disposición habitual que nos permitirá desear correctamente supone un trabajo continuo y algo hacia lo que hay que aspirar”. BOERI, Marcelo D. *Los Estoicos Antiguos*. Santiago: Editorial Universitaria, 2003, p. 223.

concepção está em que em alguns apreciam a habilidade e esperteza de certas pessoas que adotam por sabedoria o que é astúcia”<sup>313</sup>.

Diante disso, o Arpinata opta por reiterar, inúmeras vezes ao longo de seu trabalho, a impropriedade de se tentar opor Honestidade e Utilidade. Veja: “que acontece, se o que é desonesto nunca poderia ser útil, mesmo quando se obtém qualquer vantagem? É já uma desgraça ver como útil o que não é honesto”<sup>314</sup>. Ainda nas palavras do Orador: “conclui-se que jamais é útil fazer mal, pois isso é sempre indigno, e que é sempre útil ser homem de bem, pois isso é virtuoso”<sup>315</sup>.

Assim, verifica-se que, mesmo sendo óbvia, no plano teórico, a incompatibilidade entre o desonesto e o útil, Cícero prefere ressaltar esta contradição. Trata-se de um recurso claramente didático e retórico do qual o Arpinata se vale no intuito de não só desnudar a falácia da pretensa honestidade, mas também de demonstrar e consolidar a necessária conformidade entre o honesto e o útil, os quais, apesar de serem conceitos diversos, fatalmente determinam-se de modo recíproco<sup>316</sup>.

Para tanto, Cícero se vale, em *Dos Deveres*, de vários exemplos<sup>317</sup> nos quais a honestidade e a utilidade, supostamente, estariam em conflito. Estes exemplos são extraídos da vida quotidiana dos cidadãos romanos, tanto de suas relações pessoais de família e amizade quanto, e principalmente, de situações políticas. Ao tratar da Honestidade não somente em sua acepção abstrata, vale dizer, como a virtude ideal do Sábio estoico, mas também em sua particularidade, cotejando-a ao útil, e buscando torná-la palpável para o

---

<sup>313</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 84-85 (2.II-III).

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 127 (3.XII).

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 131 (3.XVI).

<sup>316</sup> Pe. Milton Valente faz uma interessante reflexão sobre a maneira pela qual Cícero opta por expor a relação honestidade vs. utilidade. Vejamos: “Cícero serviu-se da idéia de utilidade com intenção polêmica e pedagógica, porque alguns quiseram deixar de lado a moralidade: teve de mostrar, então, que a utilidade não se encontra jamais fora da moralidade – já que a segue em toda parte e nela vive” (VALENTE, Milton. *Ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 95.). Nesse mesmo sentido: “com efeito, um uso polêmico de que Cícero se aproveita contra os que estariam tentados a deixar-se guiar por um interesse ou prazer mal compreendido e contra os moralistas que enaltecem a utilidade, visando a criar para si uma clientela de má nota”. *Ibidem*, p. 85.

<sup>317</sup> Nesse sentido, as palavras do Arpinata ao tratar da avareza: “porém, a desconfiança da avareza deve ser evitada (...). Não se censura a M. Seius por ter, em uma grande carestia, vendido trigo ao povo por muito pouco dinheiro o alqueire; por isso, ele se livrou do ódio popular intenso que existia contra ele, e não foi uma despesa desonesta, nem exagerada, pois era para o bem geral. (...) Tais despesas são necessárias e úteis”. CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 101 (2.XVII).

homem comum, Cícero se afasta da rigidez advogada pela ética do estoicismo antigo e, aliando-se ao pensamento de Panécio, traz a lume uma concepção ética que nitidamente estima seu aspecto prático. Margheritta Parente, ao analisar a filosofia de Panécio, salienta este traço:

‘Decorum’ e ‘honestum’ deveriam inspirar a ação do ser social consciente, do homem político, orador. Nem o útil, no verdadeiro sentido do termo, poderia dissociar-se do ‘honestum’, razão pela qual a ética da virtude como o único bem verdadeiro perde todo o seu rigorismo, revelando-se definitivamente como a mais adequada tanto no que tange a utilidade prática, quanto à felicidade do homem.<sup>318</sup>

Do excerto acima, observa-se mais uma vez o anseio do Arpinata em oferecer um guia prático e simples para a Virtude, e em facilitar, para a população em geral, a apreensão do que constitui o Honesto e o Útil. Cícero articula em sua obra, em linguagem simples e direta, os conceitos de Dever, Honestidade e Utilidade, relacionando-os como partes intrínsecas das noções abstratas de Virtude e de Bem que ele agasalha em sua ética.

Todavia, extrair o significado de *Virtus*, Honestidade e Dever de sua forma abstrata, e simplesmente da premissa central de que devem ser seguidos os preceitos do *logos* e da Natureza, é uma tarefa árdua e exaustiva. E, como bem aponta Nicgorsky<sup>319</sup>, mesmo quando se propõe a explicar estes conceitos abstratos por meio de uma teoria bem fundamentada, esta teoria, ainda assim, não se revela tão cristalina e compreensiva, e abre margem para intensas discussões. A filosofia, a Ética e o Direito são todos bons exemplos disso. Cícero reconhece isso, sendo esta a razão pela qual ele tanto se vale dos exemplos da experiência sócio-política cotidiana. Eles tornam mais clara e fácil a apreensão da Virtude para o público em geral, e é justamente isso que o Orador, em *Dos Deveres*, busca catalisar.

---

<sup>318</sup> “‘Decorum’ e ‘honestum’ dovevano coincidere nell’agire etico dell’uomo: dovevano ispirare l’azione dell’essere sociale consapevole, dell’uomo politico, dell’oratore. Né l’utile, nel senso vero del termine, poteva dissociarsi dallo ‘honestum’: per cui l’etica della virtù come vero unico bene perdeva tutto il suo rigorismo, rivelandosi in definitiva come quella più confacente alla stessa utilità pratica e alla stessa felicità dell’uomo”. PARENTE, Margherita Isnardi. *Introduzione a lo Stoicismo Ellenistico*. Op. cit., p. 127.

<sup>319</sup> NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. Op. cit., p.113

#### 4. Ética e Direito: o desabrochar do conceito de Lei Natural

##### 4.1 O nascer do Direito: a reviravolta jurídica romana

Um ponto essencial para compreendermos a real dimensão do conceito ciceroniano de Lei Natural é, antes, entendermos a ideia de Direito com a qual ele dialoga. O Direito Romano, que consolida em boa parte sua forma, justamente, na era de Cícero, é, sem dúvida, uma das maiores obras culturais da história da humanidade; algo que definiu os contornos da então República de Roma e, conseqüentemente, assentou as bases para a construção do que, hoje, temos por Estado de Direito. Se a filosofia clássica grega é considerada, por muitos, como o pináculo da filosofia e da ética do ocidente, a jurística romana, certamente, é sua equivalente no âmbito do Direito.

Neste ponto do trabalho, analisaremos a reviravolta jurídica operada pelo gênio romano, tomando por base sua relação com a ideia de justiça. Conforme leciona Salgado, a nota diferencial do Direito Romano em comparação aos ordenamentos normativos<sup>320</sup> que o precederam – nomeadamente à ética erigida na Grécia – foi, precisamente, o deslocamento da ideia de justiça da ordem moral para a ordem jurídica, esta última representada no conceito de sujeito de direito. Nas palavras do jusfilósofo mineiro: “o que caracteriza a jurística romana como momento decisivo da formação do direito ocidental e como teoria do direito suportada em bases filosóficas é o deslocamento da ideia de justiça do homem moral da ética grega para a pessoa de direito, que constitui o fundamento para o riquíssimo desenvolvimento do direito em Roma”<sup>321</sup>.

De fato, se analisarmos o conceito de justiça em seu aspecto conteudístico, é inegável reconhecermos que as maiores contribuições da época (talvez as maiores contribuições da história) partem da clássica *Hellas*, sobretudo da filosofia socrático-platônica. Afinal, foi com Sócrates e Platão que o exame das virtudes morais ganhou especial relevo e que a ética tomou seu lugar como um dos principais campos de estudo da filosofia.

---

<sup>320</sup> Importante ressaltarmos que a ética, apesar de não se qualificar como uma ordem jurídica, qualifica-se, indubitavelmente, como uma ordem normativa. Em adição, embora não se possa afirmar que ela é cogente nos mesmos moldes do Direito, ela, certamente, é dotada de um certo poder de coação (por vezes até mais efetivo que o do Estado), ainda que este poder que não seja expresso e delimitado.

<sup>321</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 193.

Para Platão – sob a ótica do indivíduo, o justo consiste na perfeita sincronia entre as partes sensível, irascível e racional da *psyche*<sup>322</sup>, conforme ilustrado no belo mito da biga alada. Assim, a justiça e, por extensão, a própria Virtude, revelam-se como um fruto do agir racional. Esta primazia do *logos* é herdada por Aristóteles, para quem a justiça se assenta na ideia de equilíbrio e na premissa de dar ao outro aquilo que lhe é devido. Segundo o Estagirita, justo é aquele que, diante da situação concreta, utilizando-se da sabedoria prática (*phronesis*), logra determinar o meio termo entre o excesso e a falta, a justa medida<sup>323</sup>. Esta mesma linha de pensar é também agasalhada pela *Stoa*, que concebe a justiça e a Virtude (e a própria ideia de Bem Supremo) como legatárias do viver conforme a Natureza, seguindo os preceitos da razão.

Nesse diapasão, como bem aponta Salgado, observa-se que, no contexto da Grécia antiga, a justiça era enxergada na qualidade de *areté* – a *areté* por excelência e, por conseguinte, investigada sob uma vertente exclusivamente ética<sup>324</sup>, e não em seu aspecto jurídico. Este fato, por óbvio, não diminui o enorme valor da contribuição grega no que tange o estudo do justo. Entretanto, a ética constitui uma ordem normativa cujo foco principal é a ação do indivíduo em seu aspecto interior, e não em sua perspectiva bilateral. A virtude é praticada de forma unilateral, espontânea, não sendo, nesse contexto, exigível por parte daquele que se encontra em seu polo passivo, vale dizer, de seu destinatário. Esse argumento, inclusive, é um dos principais fundamentos daquilo que foi por nós levantado na Introdução desta tese, vale dizer, que o Direito Natural deve ser pensado a partir de Roma, e não na Grécia antiga. Mariah Brochado expõe com exatidão esta dicotomia, ao

---

<sup>322</sup> Veja a lição de Alexandre Koyré: “El reino de la justicia en el alma consiste, pues, en el orden jerárquico y la subordinación de sus partes entre sí, subordinación que asegura la armonía y la perfección del todo. En efecto: en el alma justa, es la razón, el *voüs*, lo que gobierna, decide y manda a la parte irascible y apasionada, y es ésta la que al ejecutar - por decirlo así - los mandatos de la razón doblega la parte desiderativa y apetitiva a sus decisiones” (O reino da justiça na alma consiste, portanto, na ordem hierárquica e na subordinação de suas partes entre si, subordinação esta que assegura a harmonia e a perfeição do todo. Com efeito: na alma justa, é a razão, o *vous*, que governa, decide e comanda a parte irascível; e é esta que, ao executar, por assim dizer, os comandos da razão, sujeita a parte desiderativa e apetitiva às suas decisões). KOYRÉ, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platon*. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1966, p 147.

<sup>323</sup> Nas palavras do Estagirita: “a virtude deve ter o atributo de visar o meio termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e meio termo”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 72 (Livro II, cap. VI, 1106b, 15).

<sup>324</sup> Aqui, emprega-se o termo “ética” como sinônimo de “moral” e não na qualidade de ciência do *ethos* propriamente dita.



comentar sobre os conceitos de consciência jurídica e Direito Natural as obras de Del Vecchio e Radbruch. Vejamos:

Como podemos perceber, Del Vecchio liga o conceito de consciência jurídica ao conceito de Direito Natural. Na verdade, aquela é anterior a este, pois só se afirma a existência de um ‘direito natural, quando este já se apresenta com vestes de juridicidade ou normatividade, como veremos. Assim, ele já se apresenta sob esta forma, porque uma consciência anterior já o formulou com essência de exigibilidade. (...). Esta consciência não se apresenta como jurídica, porque manifesta-se exigindo, reivindicando reconhecimento. (...) O ponto central da doutrina de Del Vecchio está na distinção entre Moral e Direito, caracterizando aquela pela unilateralidade e este pela bilateralidade, derivando desta as outras características do direito já apontadas pela jusfilosofia: a heteronomia e a coercibilidade.<sup>325</sup>

A essência do Direito enquanto fenômeno ético situa-se, de acordo com sua compreensão, no fato de sua exigibilidade, o que Radbruch desenvolve na sua obra sobre a *Ciência do direito*. (...) A obrigação moral é dever, pura e simplesmente; a jurídica não é só dever, senão dívida. O que significa que, enquanto na obrigação moral o próprio sujeito auto-reivindica o seu cumprimento, na jurídica, aparece a figura do outro, não como mero objeto do dever unilateral, mas como sujeito de direito que exige o cumprimento da dívida.<sup>326</sup>

Portanto, percebe-se que, na *Hellas* de Platão e Aristóteles, por mais que se tenha verificado um notório salto qualitativo no que tange o conceito do justo, a exequibilidade desta justiça ainda se mostrava incipiente. Faltava o desenvolvimento de uma técnica jurídica, vale dizer, de um sistema coerente e coeso, dotado de forma pré-definida, que ligasse a justiça, em seu significado material, a um ordenamento normativo cogente e universal<sup>327</sup>. E é, precisamente, no cenário romano, que esta técnica jurídica se aflora.

---

<sup>325</sup> FERREIRA, Mariah Brochado. *Consciência Moral e Consciência Jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 186-187.

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 190-192.

<sup>327</sup> Salienta-se que a universalidade não constitui um conceito romano, mas sim grego, cunhado ainda nos primórdios da filosofia helênica, e que representa um de seus traços mais notórios. A ideia de *physis*, vale dizer, de uma categoria universal que figurasse como instância norteadora de todo o pensamento filosófico, é claramente observada já nos pré-socráticos, e se faz posteriormente presente também em Sócrates, Platão, Aristóteles, entre outros (por mais que despojada de seus elementos físicos – ver LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II. Op. cit.*). A pretensão universal que se verifica no *logos* romano, dessa forma,

Em Roma, é possível se observar uma mudança radical de perspectiva em relação ao manejo da justiça, mudança esta impulsionada tanto pela ruína da *pólis* grega<sup>328</sup> quanto pela configuração estrutural do Estado romano. A ruína da *pólis* representa, certamente, um ponto crucial nesta caminhada, já que, se por um lado, ela anuncia o crepúsculo das Cidades-Estado, por outro, é justamente a conquista da Grécia o fator que contribui para a exportação da sua filosofia para além de suas fronteiras, sobretudo para os povos que vieram então a dominar a região do Mediterrâneo. Um exemplo claro disso é a relação entre Aristóteles e Alexandre o Grande, ou mesmo a trajetória filosófica de Cícero, que foi profundamente marcada pelas escolas helênicas. É inegável, assim, que grande parte do substrato material do conceito de justiça agasalhado pelo Direito romano tenha vindo da cultura grega.

---

é herdada da *Hellas*. Não obstante, a concepção deste universal na forma de uma ordenação legal consiste em um traço romano, e é neste ponto que a técnica jurídica cunhada em Roma se mostra inovadora e original.

<sup>328</sup> Interessante trazer aqui a reflexão de Hegel, que atribui à filosofia socrático-platônica um papel determinante na ruína da *pólis* grega. Segundo o filósofo alemão, a filosofia socrático-platônica trouxe consigo um incisivo questionamento dos costumes sobre os quais se erigiam Atenas e um movimento progressivamente reflexivo em relação à própria consciência do sujeito (movimento este consumado com a segunda navegação de Platão). Tem-se, como resultado disso, um crescente distanciamento do sujeito grego de sua comunidade ética, o que culmina no enfraquecimento, e na subsequente conquista, de toda a região do Mediterrâneo. Veja: “Sócrates fez com que a determinação do homem de agir se baseasse em sua própria opinião e convicção; e com isso ele confrontou o sujeito, na qualidade de autor de suas decisões, com seu país e seus costumes. Mesmo quando Sócrates cumpria seus deveres como cidadão, sua verdadeira pátria não era aquele Estado efetivo nem sua religião, mas o mundo do pensamento (...). O discípulo de Sócrates, Platão, expulsou de sua república Homero e Hesíodo, responsáveis por cunhar as concepções religiosas dos gregos, pois exigia uma ideia mais elevada - de natureza conceitual - sobre o que deve ser honrado como Deus. É neste momento que muitos cidadãos abandonam a vida prática e os negócios do Estado para se inserirem no orbe do mundo das ideias. (...) A partir de agora, desenvolve-se em Atenas cada vez mais esse princípio superior que arruinou a existência substancial do Estado ateniense: o espírito adquiriu a propensão para se preencher por meio da reflexão” (Sócrates hizo que la determinación del hombre a actuar se basara en su propio parecer y convicción; y con esto enfrentó al sujeto, en cuanto autor de sus decisiones, con su patria y con la costumbre (...). Aun cuando Sócrates cumplió sus deberes como ciudadano, no obstante su verdadera patria no era ese Estado efectivo ni su religión, sino el mundo del pensamiento. El discípulo de Sócrates Platón expulsó de su república a Homero y a Hesíodo, los forjadores de las concepciones religiosas de los griegos, pues exigía una idea más elevada – de índole conceptual – sobre aquello a lo que hay que honrar como Dios. Es ahora que muchos ciudadanos abandonan la vida práctica y los negocios estatales para instalarse en el orbe de las ideas. (...) A partir de ahora se desarrolló en Atenas cada vez más ese principio superior que arruinaba la existencia substancial del Estado ateniense: el espíritu había adquirido la propensión a colmarse a sí mismo reflexionar). HEGEL, G. W. F. *Filosofia de la História*. Barcelona: Podium, 1971, p. 291-292. Nesse sentido, ver também a *Fenomenologia do Espírito*, segunda e terceira seções.

Aliado a isso, a própria configuração do Estado romano da época faz dela o terreno perfeito para o exsurgir do Direito nos moldes que, até hoje, nós o compreendemos. A implacável expansão militar de Roma, sobretudo nos séculos II a.C. e seguintes, culminam na formação de um Estado integrado por diferentes regiões, povos e culturas<sup>329</sup>. E, se por um lado, essa expansão contribui para a formação do vasto império que Roma veio a se tornar, por outro, ela certamente concorre para a diminuição da participação política direta dos cidadãos e para a atomização dos indivíduos sob seu governo. Como bem aponta Salgado: “o Estado, após a destruição da *pólis*, não é mais a comunidade ética e que o indivíduo aparece integrado como cidadão. Os indivíduos se mostram diante do Estado universal abstrato como essências pontuais, isolados na vastidão do império romano”<sup>330</sup>.

Assim, a imensa extensão do nascente império romano e seu domínio sobre as demais civilizações de seu tempo, naturalmente, fazem emergir a necessidade de uma ordem normativa que sobrepujasse os limites do sistema “democrático” direto, próprio da Grécia. Demandava-se, então, uma ordem normativa que transcendesse as peculiaridades éticas de cada região a ele subjugada e possibilitasse sua aplicação uniforme. Requer-se, em suma, um sistema jurídico-político menos pessoal e mais formal.

Na Grécia, apenas a título de comparação, esta necessidade não é percebida. Embora inquestionável que o centro do saber filosófico fosse a *Hellas*, fato é que a fragmentária organização política das *poleis* gregas, caracterizada por pequenas regiões, pouco populosas e independentes entre si, não constitui o ambiente ótimo para o surgimento de uma ordem normativa similar ao Direito romano. Isso porque, neste cenário, as funções essenciais de Estado – executiva, legiferante e judicante – logram se desenvolver sem a necessidade de

---

<sup>329</sup> A lição de Roztovzeff destaca este feito impressionante dos romanos: “em pouco mais de meio século (séc. II a.C. – nota do autor), o estado romano deixou de ser uma federação de clãs e cidades itálicas para se tornar um grande império, sem um único rival no Oriente como no Ocidente. Este feito de Roma em direção a um império mundial é um dos eventos essenciais na história do mundo, e que, inclusive, mudou o curso desta mesma história” (De este modo, a lo largo de poco más de medio siglo, el Estado romano dejó de ser una federación de clanes y de ciudades itálicas para convertirse en un gran Imperio, sin un solo rival tanto en Oriente como en Occidente. (...) este paso de Roma hacia un imperio mundial es uno de los acontecimientos esenciales en la historia del mundo y que incluso ha cambiado el curso de esa misma historia). ROZTOVTZEFF, M. *Roma. De los orígenes a la última crisis*. Trad. Tula Nuñez de Latorre. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977, p. 46.

<sup>330</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo*. *Op. cit.*, p. 149.

um formalismo tão apurado<sup>331</sup>. Observa-se, portanto, que a formação do Direito romano está diretamente ligada à resignificação do conceito grego de cidadania, como bem apontou Salgado acima, e, paradoxalmente, ao enfraquecimento do vínculo do cidadão com seu Estado de origem.

Outro fator essencial para o emergir do direito em Roma foi a absorção significativa do estoicismo pela classe nobre e governante. Os paradigmas da *Stoa* foram de tal forma incorporados e propagados pela cultura regente romana que, inclusive, é quase impossível se contemplar a filosofia do Pórtico sem que se mencione e/ou estude seus expoentes nascidos no solo da antiga República. Como bem coloca Charles Davis:

embora o estoicismo, como vimos, tenha surgido em solo helênico, a escola dificilmente pode ser considerada um produto do intelecto grego, mesmo os romanos nunca a tendo acrescentado um único princípio. O estoicismo, de fato, não alcançou seu momento triunfal até que foi levado para Roma, onde por mais de duzentos anos foi o credo, se não a filosofia, de todos os melhores romanos, principalmente nos campos da ética e jurisprudência.<sup>332</sup>

A filosofia estoica, que se tornara a principal matriz filosófica da classe dominante romana, assenta-se fortemente na ideia de igualdade, fato este que contribui para a ideia da formação de um conjunto de regras comum a todos que vivessem sob a égide do império. A *Stoa*, de forma geral, é muito marcada por uma perspectiva determinista do *cosmos*; ou seja, é partidária de uma visão da realidade marcadamente causal, e sustenta que todos os

---

<sup>331</sup> Nota-se que a democracia direta não foi abandonada pelo advento da democracia indireta, nem mesmo hoje. Embora a esmagadora maioria dos procedimentos democráticos hodiernos sejam manifestações da democracia indireta, ainda há, no próprio Brasil, institutos legatários da democracia direta, tais como o plebiscito, o referendo e a iniciativa popular. Em adição, em outros países – de menor população, tal como na Suíça – há manifestações mais robustas de democracia direta. Por fim, vale destacar que o avanço da tecnologia digital tem permitido o fortalecimento de práticas democráticas diretas. Exemplo disso é o chamado Demoex (democracia experimental), que é um sistema político colocado em teste na cidade de Vallentuna, na Suécia, e que permite a apreciação e votação de assuntos políticos diretamente pela população.

<sup>332</sup> “Although Sticism, as we have seen, arose on Hellenic soil, the school can hardly be considered a product of Greek intellect, although the Romans never added a single principle to the philosophy which the Greeks elaborated. Stoicism did not, however, achieve its crowning triumph until it was brought to Rome, where for over two hundred years it was the creed, if not the philosophy of all the best of the Romans, and notably in ethics and jurisprudence”. DAVIS, Charles Henry Stanley. *Greek and Roman Stoicism and Some of its Disciples*. Epictetus, Seneca and Marcus Aurelius. Boston: Herbert B. Turner & Co, 1903, p. 86.

acontecimentos que ocorrem no mundo são, de antemão, pré-determinados por elementos racionais que não se encontram, necessariamente, sob o controle do ser Humano<sup>333</sup>.

Diante desse fato, é natural que a ética estoica assuma uma posição que busque emancipar o homem da inevitabilidade do mundo real, confiando sua felicidade e liberdade àquilo que está acima da matéria, vale dizer, à razão. Não é fortuito, portanto, que a Virtude estoica consista, talvez até em excesso, no viver conforme os preceitos assentados pelo *logos*; analogamente, não é fortuito que o estoicismo admita como pináculo desta concepção de Virtude o Sábio que logra se fiar exclusivamente em sua razão, sem em nada ser afetado pelos acontecimentos do mundo material.

A ética estoica, assim, advoga em favor de um ideal de Homem que, sendo ele rico ou pobre, sendo ele o rei ou o condenado a morte, nada disso importa. Ele será feliz e virtuoso na medida em que logre ascender ao plano da razão e abandonar todos seus instintos e apegos materiais. O próprio Cícero, embora não seja um estoico, e adote uma corrente filosófica mais branda acerca da dispensabilidade dos bens corpóreos, corrobora até certo ponto com a ideia de desapego material. Isso foi ressaltado acima, quando se examinou o princípio da “nobreza e força de alma indômita e inquebrável”<sup>334</sup>.

Como consequência, observa-se que há na ética estoica uma notória aptidão pelo igualitarismo, na medida em que, (i) se a nota distintiva do ser Humano é a razão, (ii) se todos os seres Humanos são dotados da razão, e (iii) se para que o ser Humano seja feliz e virtuoso, ele não deve fazer nada mais que seguir a razão, todos os seres Humanos são, cabalmente, iguais. Esta premissa, apesar de talvez excessivamente rígida e austera sob a ótica da Virtude, inegavelmente, contribui para a formação de uma ordem normativa que

---

<sup>333</sup> Vejamos, nesse sentido, a lição de Andityas Matos: “O primeiro e mais importante sentido dessa ideia (determinismo – nota do autor) na *Stoa* é de natureza teleológica, pois nada no universo pode escapar à ordem racional que o governa (...). O implacável determinismo teleológico dos estoicos revela-se enquanto força universal que não permite qualquer ação ou movimento contrário ao curso dos eventos racionalmente determinados pela Providência, eis que tudo é exatamente o que deve ser. (...) O mundo estoico e os seus eventos jamais são caóticos, tratando -se antes de um todo organizado que se desenvolve de maneira ordenada seguindo os ditames do *lógos*, razão divina que perpassa – na verdade, é – todas as coisas”. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Destino e Liberdade no Pensamento Estoico Greco -Romano. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 43, p. 7-42, 2013, p. 13.

<sup>334</sup> Nas palavras do próprio Arpinata: “uma alma corajosa e grande distingue-se principalmente por duas características. Uma delas é o desprezo dos bens exteriores, quando tenha sido persuadida de que nada, a não ser o honesto e decoroso, convém ao homem admirar ou perseguir”. CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 50 (1.XIX).

almeja, ao menos em teoria, o tratamento uniforme e equânime de seus sujeitos, já que os enxerga em pé de igualdade. Esta posição é agasalhada por Cícero, como se percebe dos seguintes excertos de *Da República*:

Sendo a lei o laço de toda sociedade civil, e proclamando seu princípio a comum igualdade, sobre que base assenta uma associação de cidadãos cujos direitos não são os mesmos para todos? Se não se admite a igualdade da fortuna; se a igualdade da inteligência é um mito, a igualdade dos direitos parece ao menos obrigatória entre os membros de uma mesma república. Que é, pois, o Estado, senão uma sociedade para o direito?<sup>335</sup>

Ao voltar Tibério Graco da Ásia, perseverou na justiça para com os seus concidadãos; não respeitou, porém, os direitos nem os tratados concedidos aos aliados e aos latinos. Se esse hábito de violências se estende mais além; se traduz nosso império do direito à força, até conseguir conter pelo terror os que voluntariamente hoje nos obedecem, talvez possamos, em nossa idade, evitar o perigo, mas não o da prosperidade e o da imortalidade que desejo para a República, imortalidade que poderia ser perpétua se conservássemos vivas as instituições e os costumes dos nossos pais.<sup>336</sup>

Em adição, para além do tratamento isonômico de seus sujeitos, é também consequência direta da premissa estoica que o Direito seja uma ordem normativa universal<sup>337</sup>. Afinal, se todos os seres Humanos são iguais, por serem dotados de razão, o tratamento jurídico conferido a um deve se aplicar, também, ao outro e a todos, universalmente. Igualdade e universalismo, portanto, são faces de uma mesma moeda<sup>338</sup>, e

---

<sup>335</sup> CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 39 (I.XXXII)

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 82 (III.XIX).

<sup>337</sup> Cícero revela esta pretensão universal do Direito, no seguinte excerto de *Da República*: “posto que falamos da República, os exemplos públicos nos serão de mais utilidade; e, já que os princípios de direito são idênticos para as nações e para os indivíduos, julgo preferível dizer alguma coisa da marcha política de um povo. E, sem falar de outros, do nosso, cuja vida, desde o berço, Cipião seguiu ontem no seu discurso, e cujo império se estende hoje pelo mundo inteiro: foi por meio da justiça e com uma política prudente que, do povo mais insignificante, chegou a ser o povo rei?”. *Ibidem*, p. 78 (III.IX).

<sup>338</sup> A pretensão universalista do Direito não deve ser confundida com o conceito de igualdade, por mais que sejam noções similares, e que por vezes mutuamente se determinam. Ser universal implica que os direitos abarcados por determinado ordenamento vigoram em relação a todos os homens, independentemente de sua condição. Cita-se, como exemplo, o artigo 2º da Declaração Universal de Direitos Humanos da Onu: “Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidas nesta Declaração, sem

ambos legatários da máxima ética estoica de que o Ser humano deve viver em conformidade com os preceitos do *logos*. A análise de Hegel é precisa ao elucidar esta questão:

O estoicismo não é outra coisa senão a consciência que leva à sua forma abstrata o princípio do Estado-de-Direito, a independência carente-de-espírito. Por sua fuga da efetividade, a consciência estóica só alcançava o pensamento da independência; ela é absolutamente para si, porque não vincula sua essência a um ser-aí qualquer; mas, abandona qualquer ser-aí, e coloca sua essência somente na unidade do puro pensar. Da mesma maneira, o direito da pessoa não está ligado nem a um ser-aí mais rico ou mais poderoso do indivíduo como um tal indivíduo, nem ainda a um espírito vivo universal; mas antes ao puro Uno de sua efetividade abstrata - ou a ele enquanto consciência-de-si em geral.<sup>339</sup>

No fragmento acima, Hegel, a despeito de seu rebuscado estilo literário, elucida pontualmente a contribuição da filosofia do Pórtico para o exsurgir do conceito de Direito. A independência da consciência estoica em relação a qualquer ser-aí (lê-se, mundo material, entidade externa ao próprio Ser pensante) e seu alinhamento essencial como unidade do puro pensar (lê-se, como razão *in abstracto*), constituem, como se viu acima, as bases conceituais para que o Direito se consolide como uma ordem jurídica igualitária e universal. E, seguindo em seu raciocínio, Hegel dá ainda um passo além e faz duas afirmações de suma importância. Primeiro, ele afirma que o direito da pessoa não está ligado a uma entidade externa, um ser-aí, mais rico ou poderoso que o próprio indivíduo como indivíduo. Em outras palavras, Hegel leciona que, para a *Stoa*, o direito do sujeito não depende, para

---

distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição. Não será tampouco feita qualquer distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania.” (Carta das Nações Unidas. Rio de Janeiro: Centro de Informação da ONU para o Brasil – UNIC <<https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2017/11/A-Carta-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas.pdf>>). A igualdade, por sua vez, implica no tratamento equânime a todos aqueles que estão a égide de determinado ordenamento. Veja, como exemplo, o artigo 5º da CRFB/88: Artigo “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes” (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em 25/03/2019). Ambos estes conceitos integram a ideia de Direito postulada por Cícero, e, a nível aprofundado, até se autodeterminam. Entretanto, eles não são idênticos.

<sup>339</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª Ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 332.

existir, de nenhum reconhecimento além da sua própria condição de indivíduo – nem mesmo, a nosso sentir, da existência do Estado. Trata-se de uma visão embrionária do que, hoje, temos por Direitos Fundamentais.

Em segundo lugar, Hegel afirma também que o direito da pessoa não está ligado a um espírito vivo universal, o que, parece-nos, busca enfatizar que o direito do sujeito, conforme a escola estoica, não depende de um substrato ético que o confira significado material, ou seja, que o conceito de Direito é emancipado da Ética. A existência do direito, portanto, estaria ligada apenas ao Direito, na qualidade de ordem abstrata – “puro Uno de sua efetividade abstrata”.

Esta segunda assertiva, contudo, deve ser interpretada com cautela, pois, ao se afirmar que o Direito agasalhado pelos estoicos e, por extensão, que o conceito de Direito exsurgido em Roma, e a Ética, constituem ordens distintas, não se sugere que elas não se tangenciam – esse entendimento aproximaria a passagem de Hegel do positivismo jurídico, o que, absolutamente, não é o que se pretende afirmar. Pelo contrário, o conteúdo da regra jurídica, inquestionavelmente, é ético.

Todavia, esta nova forma de ordem normativa que emerge com o Direito romano se mostra independente da ética no sentido de que a absorve, sem a ela se restringir. O costume, portanto, modifica-se, mas a norma jurídica se mantém, incorporando para si a maleabilidade do *ethos* por meio do político. Salgado aponta isso com precisão: “é em Roma que se encontra uma técnica de distinção acabada entre Direito, Religião, Política e Moral. Claro que a ética não é desprezada para a compreensão do Direito. A ética continua sendo conteúdo do Direito. Mas o romano desenvolve a técnica pela qual do direito passa a ser considerado de forma independente da ética”<sup>340</sup>.

Aqui, observa-se claramente como o desfalecimento do mundo ético grego, seguido da ascensão do Estado romano, fazem emergir um contexto histórico no qual o Direito passa a ter uma nova relevância social, sendo não somente uma expressão da norma ética evocada pelo movimento dialético do *ethos*<sup>341</sup>, ou seja, uma expressão da norma posta, mas,

---

<sup>340</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto*. Op. cit., p. 195.

<sup>341</sup> O processo de formação das normas éticas e, mais especificamente, dos costumes, através da dialeticidade do *ethos*, pode ser pensado nos seguintes termos: o costume representa, simultaneamente, o ponto inicial e a norma resultante do movimento dialético do *ethos*. Como ponto inicial, o costume é seu ser imediato (universalidade abstrata), que é negado pelo ato livre do indivíduo empírico (*praxis*), e culmina na



antes, a expressão de um dever-ser, de uma norma de conduta que é fruto de uma técnica jurídica, que tem pretensão universal e cuja aplicação, independentemente de província ou território, verifica-se, ou deveria se verificar, *erga omnes*.

O Direito romano, nesse passo, e ainda que de forma inconsciente, revela o hiato existente entre o fato e o valor, entre o ser e o dever ser, e, valendo-se da técnica jurídica, aliada ao aparelhamento coercitivo do Estado, busca criar formas para que este dever ser possa se concretizar na realidade, inclusive, se necessário, de modo forçoso.

Com isso, o Direito exurgido em Roma adquire também um novo conceito, no qual a técnica jurídica (que exorta a igualdade e universalidade), aliada ao conteúdo ético da norma, combinam-se para formar uma ordem normativa denotada pela bilateralidade e pela tributação<sup>342</sup>. Traz-se aqui, novamente, a contribuição do professor Joaquim Carlos Salgado:

Em Roma o elemento central do conceito de justiça, esse valor eminentemente jurídico, desloca-se para o outro polo da relação, para o destinatário, para o qual passa o comando da realização da prestação do ato de justiça, o sujeito de direito, que pode exigir o cumprimento do dever, então exigível, por que jurídico, isto é, munido de força aparelhada do Estado, vez que se trata do sujeito de direito universal, por ser ao mesmo tempo a pessoa de direito com interesse particular, mas também a própria sociedade que nele se encarna ou se apresenta para fazer cumprir seu direito, as suas normas<sup>343</sup>.

Ainda nas palavras do jusfilósofo mineiro:

O deslocamento da ideia de justiça do devedor moral para o destinatário do ato de justiça moral, transforma o destinatário desse ato em pessoa de direito que, munido da *actio* se mostra como titular ou sujeito de direito. A ideia de justiça é então definida pela outorga

---

consolidação do hábito (universalidade concreta). O hábito, por sua vez, ao ser reiteradamente praticado, fruto da ação ética, consolida-se novamente como costume, que representa, então, a norma resultante e o próximo ponto inicial do processo, fechando, assim, a estrutura circular do *ethos*. Ver, nesse sentido: LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II. Op. cit.*, p. 15.

<sup>342</sup> A ideia de tributividade é conexas aos conceitos de atribuição e distribuição. Contudo, ela vai além da simples disponibilização ou repartição de um direito, englobando, também a ideia de bilateralidade, de forma que o direito concedido coletivamente, é também exigível de todos, inclusive, se necessário, de forma coercitiva formando, assim, uma relação jurídica intersubjetiva entre os membros de uma sociedade.

<sup>343</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto. Op. cit.*, 196.

da *actio* à pessoa de direito. A justiça é um valor próprio do direito sem deixar de ser também uma virtude na esfera moral.<sup>344</sup>

Da leitura dos fragmentos acima, nota-se com clareza o grande influxo inovador pertinente ao Direito romano. Ao deslocar a pretensão jurídica para o destinatário da relação, a jurística cunhada em Roma faz daquele que sofreu o ato de injustiça o responsável por acionar o Estado e reivindicar o seu direito. Ela o transforma, em outras palavras, no sujeito de direito propriamente dito e, conseqüentemente, insere-o na posição de polo ativo do processo que seguirá.

A ideia de justiça, dessa forma, passa a ser confiada não somente à moral, ou seja, ao ânimo interior daquele que pratica a ação, mas também ao Direito, que a mune de força cogente para se fazer efetivar na realidade. O Direito romano, portanto, emerge como uma ordem normativa completamente distinta e original em relação às que o precederam. A atenção que fora dedicada à lapidação do conceito de Lei e à técnica jurídica formal certamente o fazem inédito se comparado às formas de direito que se percebiam na Grécia antiga. Oliveiros Litrento aponta esse imenso salto dado pela jurística romana, no seguinte excerto:

Realidade e pensamento, forma, espaço, tempo, qualidade, quantidade, duração, objeto, relação, conceito, prestação, ilícito, sanção, são categorias estudadas na norma jurídica de origem romana e em suas dimensões valorativas impostas pela atualidade. Todas podendo ser reunidas em duas categorias básicas: ser e dever ser, estudando-se assim, mais distintamente, o mundo da natureza e o mundo das normas (...).<sup>345</sup>

É este Direito que Cícero tem em mente ao discorrer acerca da Lei; é com ele que o Arpinata dialoga; e é justamente este conceito que nós, autor e leitores deste trabalho, devemos considerar ao interpretarmos a ideia de Direito em Cícero, cotejando-a à sua concepção de Lei Natural.

A ideia ciceroniana de *Lex Naturalis*, nesse passo, coexiste com uma concepção de direito que já se mostra amparada por uma técnica jurídica bem formada e consolidada. Não se trata, portanto, do ordenamento jurídico em si, ou seja, do ordenamento jurídico

---

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>345</sup> LITRENTO, Oliveiros. Fundamentos filosóficos no direito romano e suas repercussões no pensamento jurídico contemporâneo. *Op. cit.*, p. 107.

como fato, mas inconsciente de si mesmo. Trata-se, já, de uma compreensão do Direito como o instrumento dotado de técnica própria, cujo objeto é a organização da *praxis* humana na realidade fática, aliando-o, para isso, à ideia de Virtude como substrato material da norma legal. Estas nuances serão ressaltadas na próxima seção do presente trabalho, na qual se delineará a relação existente entre Ética, Direito e Lei Natural segundo Marco Túlio Cícero.

## 4.2 Direito Natural e Direito Positivo: reta razão e os limites da razão humana

O liame que conecta Lei Natural, Direito e Virtude em Cícero é, certamente, a ideia de reta razão, ou *recta ratio*. A palavra *recta*, de origem latina, significa, em síntese, “o que está em linha reta, reto, direto. (...). Correto, justo. Honrado, virtuoso. (...)”<sup>346</sup>. O termo *ratio*, a seu turno, significa justamente razão, *logos*, remetendo, assim, à prerrogativa distintiva do Homem do pensar.

Com base nessas definições semânticas, é possível inferir que a reta razão é não só o raciocínio correto, em seu sentido matemático, mas também aquele que se consagra virtuoso, ou seja, aquele que logra fazer, acertadamente, um juízo de valor. Esta definição de reta razão, fortemente esteadada na Ética, permeia a filosofia ciceroniana como um todo. É por isso que o estudo dos conceitos de Virtude, de Natureza e dos deveres se revela tão substancial não só para o campo específico da *práxis*, mas também para a jurística. Cícero, há mais de 2 milênios, já asseverava que a Ética não é constitutiva apenas do agir, mas também da Lei (Dever-Ser).

Qual, entretanto, o papel da razão para a ética ciceroniana? A abstrata premissa de que a reta razão é o liame que conecta Lei Natural, Direito e Virtude, embora nos ofereça um norte, carece muito de esclarecimentos mais concretos. Conforme ressaltado acima, Cícero fundamenta sua ética na proposição central, derivada do estoicismo, de que se deve agir segundo os preceitos da Natureza. O objetivo fundamental da filosofia da *práxis*, assim, é desvendar quais são estes preceitos; e esse desvendar é, justamente, a função (árdua)<sup>347</sup> da razão.

---

<sup>346</sup> REZENDE, Antônio Martins de; BIANCHET, Sandra Braga. *Dicionário do Latim Essencial*. 2ª Ed. São Paulo: Autêntica Clássica. Ebook.

<sup>347</sup> Conforme leciona Nicgorsky: “afirmar que o reino moral é enraizado na Natureza, como o faz Cícero, não implica que interpretar o modo da Natureza, para encontrar os deveres e resolver problemas morais, seja algo fácil. A dificuldade em interpretar a Natureza é evidente em Cícero, tanto em razão do que ele diz a respeito dos ensinamentos da Natureza, ainda no início de *Dos Deveres*, quanto em virtude de suas repetidas indicações, ao longo de seus trabalhos, que o progresso e desenvolvimento sobre nosso entendimento da Natureza, e, conseqüentemente, sobre o justo e os deveres, é o melhor que os seres humanos podem almejar” (to affirm the moral realm as rooted in nature, as Cicero does, is not to claim that interpreting nature’s way so as to find duties and resolve moral problems is an easy matter. The difficulty of interpreting nature is evident in Cicero both in what he says of nature’s teaching at the very start of *Officiis* and in his

A razão, como propõe o Arpinata ainda nas primeiras páginas de *Dos Deveres*, é um dom natural do ser Humano. Trata-se, nas palavras do próprio Cícero, da habilidade de perceber “as consequências, a origem, o passo das coisas; compara-os uns com outros, liga e reata o futuro ao passado; envolve, de um golpe de vista, todo o fluxo de sua vida, e faz guarnição do necessário para iniciar uma profissão”<sup>348</sup>. O *logos*, portanto, é a capacidade inata do ser Humano de captar e analisar fatos e conceitos, e de extrapolar deduções e inferências sobre suas possíveis repercussões.

Este poder da razão é o que possibilita que o Homem teorize sobre a Virtude e entenda, ou busque entender, o significado de Natureza. Essa compreensão, todavia, não é congênita ao ser Humano. A capacidade para o entendimento o é; mas o entendimento, em si, não. Ele é fruto de um processo contínuo e progressivo, tanto de aprendizado quanto de hábito<sup>349</sup>. Como bem coloca Nicgorsky, “a constante prática ou habitualidade em se escolher o certo (...) em detrimento do útil é parte do processo em direção à Virtude. Contudo, o progresso no aprendizado – aprimorar nosso entendimento – é claramente um elemento crítico do desenvolvimento moral”<sup>350</sup>.

Nota-se, portanto, que buscar o significado de “viver conforme a Natureza” exige não somente a presença do *logos*, mas também seu exercício, tanto por meio do hábito quanto por meio do estudo e aprendizado. Cultivar a razão, como bem aponta Pe. Milton Valente, “é procurar as razões das coisas, é, pois, descobrir a racionalidade da natureza, e, por esse motivo, apropriar-se dela”<sup>351</sup>. É, portanto, por meio do exercício que a razão se aperfeiçoa, tornando-se mais do que uma habilidade inerente ao ser Humano e atingindo seu pleno potencial. E esta razão plena, que enxerga os ditames da Lei Natural, é que se chama de reta razão. Veja, nesse sentido, a lição de Salgado: “esta *recta ratio*, contudo, é cultivada, não é dada *in natura* como se qualquer um pudesse exercê-la ou alcançá-la

---

repeated indications throughout his works that our progressive and developing understanding of nature, and, hence, of right and duty is the very best to which human beings can aspire). NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero's skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 105.

<sup>348</sup> CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 32 (1.II).

<sup>349</sup> Nota-se aqui uma nítida semelhança com as considerações feitas por Tomás de Aquino acerca da *sindérese*, que serão expostas abaixo.

<sup>350</sup> “Constant practice or habituation in choosing the right, such as we understand it, over the useful is a part of a process toward virtue. Yet progress in learning—improvement of our understanding—is clearly a critical element in moral development”. NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero's skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 107.

<sup>351</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. *Op. cit.*, p. 51.

imediatamente pelo só fato de ser racional. Esse cultivo da *ratio*, que possibilita a criação das leis justas, portando de leis naturais, é feito pelo sábio”.<sup>352</sup>

A *recta ratio*, nesse passo, simboliza a razão em seu mais alto nível de perfeição, que se encontra em sintonia com o Bem, o justo e o honesto: é o *logos* divino. Ela está em precisa harmonia com o que, tanto em Cícero quanto no estoicismo se entende por Natureza, e é dela que, certamente, emana o Direito. Não o direito positivo, assentado pelos homens, mas sim o Direito Natural, a *Lex Naturalis*. Nas palavras do Orador: “a razão, pois, foi dada a todos pela natureza, como também foi dada a reta razão, logo, também a lei, que é a reta razão no prescrever e no proibir; e se a lei, também o direito”<sup>353</sup>. Também nesse sentido: “a razão reta, conforme a natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe e, ora com seus mandatos, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus”<sup>354</sup>.

A Lei Natural, portanto, é a norma derivada da razão perfeita, e anda de mãos dadas com a ideia de reta razão. Esta Lei é una, eterna e correta em tudo aquilo que prescreve. Como bem coloca o Arpinata: “único, com efeito, é o direito a partir do qual a sociedade dos homens foi congregada, e una a lei que o constituiu, lei que é a reta razão ao obrigar e proibir”<sup>355</sup>. A *Lex Naturalis*, assim, é o *nomos* que reflete o *logos* divino, a Lei em seu mais puro e perfeito estado, acertada naquilo que prescreve, e eterna.

É importante ressaltar, contudo, que Cícero não compreende nem define a Lei Natural como um código de prescrições supostamente perfeitas e imutáveis<sup>356</sup> – e nessa posição, inclusive, Tomás de Aquino o segue. Isso contrariaria todo o ceticismo acadêmico que reveste a filosofia ciceroniana, além de a extirpar de historicidade. O Arpinata,

---

<sup>352</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo. Fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Op. cit., p. 164.

<sup>353</sup> CÍCERO. *Sobre as Leis*. Op. cit., p. 28 (I.33).

<sup>354</sup> CÍCERO. *Da República*. Op. cit., p. 82 (III.XVII)

<sup>355</sup> CÍCERO. *Sobre as Leis*. Op. cit., p. 32 (I.42).

<sup>356</sup> Na lição de Nicgorsky: “nas ocasiões em que Cícero introduz a linguagem da Lei para tratar do modo da Natureza, não há necessidade de se compreender que ele indica uma clareza, completude, ou mesmo rigidez que é frequentemente associada com os códigos do direito positivo ordinário” (On those occasions when Cicero does introduce the language of law to speak of nature’s way, there is no need to conclude that he implies a clarity, completeness, and even rigidity that is often associated with codes of the ordinary positive law). NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. Op. cit., p. 107-108.

cuidadosamente, preserva o conceito de Lei Natural no nível da abstração e não propõe um regramento jurídico concreto dele decorrente.

Podemos, então, conceituar a Lei Natural para Cícero nos seguintes termos: primeiro, trata-se, com efeito, de um comando normativo, pois ela é mandatória e inafastável pelo ser Humano<sup>357</sup>, ainda que ele não a cumpra (por isso, inclusive, diz-se que ela é uma Lei). Essa Lei, contudo, não é produto da cultura, ou seja, não é posta pelo Homem; ela é inata e onipresente, e, por isso, diz-se que ela é Natural. E qual seu significado, vale dizer, o que esta Lei Natural prescreve? Apenas um comando: que se obedeça aos preceitos da razão<sup>358</sup>. O próprio Arpinata descreve a *Lex Naturalis* em termos semelhantes, no seguinte trecho:

Essa lei não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada; não podemos ser isentos de seu cumprimento pelo povo nem pelo senado; não há que pro curar para ela outro comentador nem intérprete; não é uma lei em Roma e outra em Atenas, – uma antes e outra depois, mas uma, sempiterna e imutável, entre todos os povos e em todos os tempos; uno será sempre o seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação, embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios.<sup>359</sup>

É fundamental enfatizarmos que obedecer aos preceitos da razão, ou seja, acatar à Lei Natural, é uma necessidade, e não uma faculdade. Todos, portanto, seguem o que

---

<sup>357</sup> Outra razão interessantíssima pela qual se pode inferir que Cícero compreende a Lei Natural, realmente, como uma Lei, decorre do fato de que, além de ser cogente e inafastável, o Arpinata parece entender que existe uma inteligência por trás de sua elaboração. Em outras palavras, Cícero indica que ela foi cunhada por um *logos* superior. Nesse sentido, observe a seguinte passagem, extraída de *Das Leis*: “então tu nos concede isto, Pompônio (...), que a força, a natureza, a razão, a autoridade, o pensamento e o poder dos deuses imortais (...) governam toda a natureza?” CÍCERO. *Sobre as Leis*. *Op. cit.*, p. 22 (I.21).

<sup>358</sup> Como bem leciona Nicgorsky: o modo da Natureza é o que obriga a nós todos, e que constitui uma Lei que, não obstante o quão mal seja compreendida ou resistida, como é pelos despidorados (ímprobos), não pode ser ignorada ou repelida. Nenhuma autoridade política ordinária, como o Povo ou o Senado, pode liberar a pessoa desta Lei; apenas a razão é quem a explica ou interpreta. (nature’s way is what obligates all, and it constitutes a law that, however poorly understood or resisted, as it is by the shameless (improbi), cannot be totally ignored or repealed. No ordinary political authority, like the people or the senate, can release one from this law; reason alone is the expounder and interpreter of this law. NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 108.

<sup>359</sup> CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 82 (III.XII).

determina seu *logos*, em menor ou maior nível. A Lei Natural, assim, não deixa de estar presente naquele que age guiado por suas emoções ou que age, ainda que deliberadamente, de maneira desvirtuosa. A questão, aqui, não é a ausência da Lei Natural, mas sim a falha no exercício e aprimoramento da razão. Convém lembrarmos, na esteira do que se apontou acima, que a razão é inata ao Homem, mas o entendimento não. Veja, nesse sentido, a seguinte passagem de *Das Leis*:

Com efeito, a razão (...) é com certeza comum a todos os homens, que são diferentes em instrução, mas iguais na capacidade de aprender. Do mesmo modo, pois, todos os objetos são de igual modo percebidos pelos sentidos, e as coisas que ativam os sentidos, ativam igualmente os de todos; e cada uma delas é impressa nas almas. (...) Não há ninguém, de povo algum, que, tendo encontrado essa guia, não possa chegar à virtude.<sup>360</sup>

A razão, portanto, está presente em todos, embora não seja efetivamente cultivada por todos. É por isso que aquele que age de forma contrária ao Direito Natural, propositalmente ou acidentalmente, não o faz em virtude da ausência da Lei Natural, mas, antes, em virtude da deficiência no adestramento e refinamento de sua razão. Por outro lado, aquele que age de modo virtuoso, conscientemente, o faz não apenas por lhe serem inatos o Direito Natural e a razão, mas sim por ter lapidado seu *logos* para tanto.

Aqui, entretanto, surge-nos a seguinte questão, que é palco de grandes divergências entre os intérpretes de Cícero: a Lei Natural, vale dizer, a norma perfeita e derivada da *recta ratio*, está ao alcance do homem ou é restrita somente ao plano metafísico? Em outras palavras: é ou não possível que o homem, por meio de sua razão, consiga compreender em absoluto o significado da Virtude e positivar leis que espelhem a *Lex Naturalis*? Esta é uma questão delicada em Cícero e deve ser respondida em vista de sua filosofia como um todo, sob pena de sermos levados a conclusões, a nosso sentir, equivocadas sobre o pensamento do Arpinata. A seguinte passagem, extraída de *Das Leis*, oferece-nos um ponto inicial. Veja: “disso resulta que a virtude é a mesma no homem e em deus, e não em alguma outra espécie além destas; a virtude, no entanto, nada mais é que a natureza realizada e conduzida a seu ápice: há, portanto, uma similitude natural entre o homem e o deus”.<sup>361</sup>

<sup>360</sup> CÍCERO. *Sobre as Leis*. *Op. cit.*, p. 26 (I.30).

<sup>361</sup> *Ibidem*. *Op. cit.*, p. 24 (I.25).



Da leitura do fragmento acima, verifica-se que, segundo o Orador, os Homens e Deus compartilham da mesma razão e da mesma ideia de Virtude. A razão, portanto, é o liame entre o ser Humano e o divino, e o que faz com que o ser Humano seja semelhante ao divino. Salgado expressa opinião análoga na seguinte passagem: “para Cícero, na medida em que o homem é um ser racional, e todos os seres humanos são racionais, não há nenhuma distinção entre a razão divina e a razão humana. Em verdade a mesma é a virtude no homem e em deus, a qual não existe em nenhum outros ser. Ora, essa virtude é a razão perfeita. Por isso, o homem é semelhante a deus<sup>362363</sup>.”

É importante, contudo, que diferenciemos o fato de Homens e Deus serem semelhantes e compartilharem da mesma razão e ideia de Virtude, dos limites que podem ser alcançados por meio do exercício desta razão. Afinal, como visto acima, Cícero é, antes de um estoico, um cético acadêmico. Para ele a apreensão absoluta da verdade e, por conseguinte, da Virtude, está além daquilo que a razão humana tem capacidade de alcançar.

A semelhança entre a razão humana e a razão divina, portanto, está adstrita ao campo do Ser, não se verificando no campo da potencialidade. Em outras palavras, a razão, enquanto habilidade para “interpretar, argumentar, refutar, dissertar e concluir algo”<sup>364</sup>, é a mesma. Mas os limites desta razão não, pois o *logos* divino conhece a verdade, e a razão humana logra apenas delas se aproximar (essa posição é também agasalhada por São Tomás).

Consequentemente, parece-nos equivocada a conclusão de que, para o Arpinata, o Homem poderia compartilhar da perfeição da reta razão, à equivalência do *logos* divino. Tal afirmação seria o mesmo que dizer que o Sábio estoico é um conceito real, e não puramente metafísico, o que contrariaria toda a argumentação precedente trazida nesta tese. De fato, esta conclusão revela uma interpretação da filosofia de Cícero calcada apenas em seu estoicismo e deixa de considerar o ceticismo acadêmico que, a nosso ver, é uma nota tão definidora do pensamento do Orador quanto a própria *Stoa*. É o ceticismo acadêmico que confere profundidade e originalidade à obra ciceroniana, que lhe retira a utopia da perfeição

---

<sup>362</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto*. Op. cit., p. 216.

<sup>363</sup> Também nesse sentido, leciona Milton Valente: “a virtude é, por consequência, viver de acordo com a lei eterna, que é decretada de forma imperativa na razão individual como norma de agir. A alma virtuosa, que se identifica assim com o Logos universal, eleva-se acima do vulgar e torna-se concidadã dos deuses”. VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 54-55.

<sup>364</sup> CÍCERO. *Sobre as Leis*. Op. cit., p. 26 (I.30).

estoica e lhe reveste de realismo e historicidade. Esta é, para nós, sem dúvida, uma das maiores contribuições de Cícero.

Dito isso, retomemos, então, a pergunta que fizemos acima: com base na filosofia ciceroniana, é factível ao Homem criar um Direito Positivo que espelhe, fielmente, a Lei Natural? Entendemos que não, seja em teoria, seja na prática<sup>365</sup>. Isso porque o Direito Natural é o Direito da verdade. Ele é perfeito e infalível, é a representação e a síntese da ideia de Virtude no âmbito do Dever-ser. O Direito Positivo – a ordem normativa cunhada pelo Homem – não possui nenhuma das características acima, nem em teoria (em potencialidade), nem na prática. Ele é falível, mutável e imperfeito.

Precisamos, todavia, ser cautelosos ao interpretar essa conclusão. O fato de o Direito Positivo não equivaler, nem em potencialidade, ao Direito Natural, não implica que ele é a antítese do Direito Natural. Ou seja, o Direito Positivo, apesar de não ser perfeito, não necessariamente é contrário à Virtude. Explica-se: devemos compreender o conceito de Direito Positivo para Cícero nos mesmos termos em que interpretamos sua ética e sua própria epistemologia, vale dizer, sob a filtragem de seu ceticismo acadêmico e do critério probabilístico. Assim, a nível de potencialidade, o Direito Positivo é aquele que reflete, o mais aproximadamente possível, a Lei Natural e a Virtude. Ele é, portanto, virtuoso, ainda que não atinja ou conheça a plenitude da Virtude, e que seja falível, mutável e imperfeito (obviamente, na prática, o direito positivo pode não ser tão virtuoso assim – ele certamente não será).

Esta forma de enxergar o conceito de Direito Positivo, para nós, é mais congruente com o pensamento ciceroniano como um todo e melhor espelha a convicção do Arpinata

---

<sup>365</sup> Vale destacar que esta é uma interpretação nossa sobre a filosofia de Cícero e que há divergência na doutrina sobre os limites que a razão humana pode alcançar. O próprio Professor Joaquim Carlos Salgado, cujas obras fundamentam boa parte da presente pesquisa, parece entender de forma contrária, sob o argumento de que, se Cícero prescreve que o Homem e Deus compartilham da mesma razão, e se a *Lex Naturalis* é expressão, justamente, deste *logos* divino, pode-se concluir que, segundo o Arpinata, o Homem seria, sim, capaz alcançar a reta razão e de elaborar e positivizar normas jurídicas consoantes à ideia de Direito Natural. Veja, nesse sentido, as palavras do jusfilósofo mineiro: “e, segundo o homem alcance o exercício dessa *recta ratio* [momento de unidade da consciência moral e da consciência alienada], será ela tão reta e pura quanto a de Júpiter, isto é, a mesma é a razão do homem e a de um Deus, motivo por que, para Cícero, poderá ele criar leis tão justas quanto Júpiter”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto*. *Op. cit.*, p. 163. Entendemos que essa interpretação seria aplicável à norma jurídica singular, mas não ao Direito Positivo como um todo.

em afirmar a impossibilidade de se alcançar o conhecimento absoluto e, por conseguinte, o significado preciso de Virtude e Lei Natural.

Concordamos, assim, com Nicgorsky, que defende que a expressão verbal que mais sintetiza a relação entre *recta ratio* e *Lex Naturalis* em Cícero, em termos concretos e palpáveis pelo Homem, é a *prudentia* – a efetiva utilização da razão e da sabedoria na prescrição de normas jurídicas – conforme definição trazida pelo próprio Arpinata em *Da Invenção*: “a prudência é a ciência das coisas boas e más e das que não são boas nem más. Suas partes são a memória, a inteligência e a providência. A memória é a faculdade pela qual o ânimo retoma as coisas que foram; a inteligência, pela qual compreendemos as que são; a providência, pela qual se vê algo que será, antes de ter sido”<sup>366</sup>. Vejamos, nesse sentido, a seguinte lição:

A dificuldade em conhecer a Lei Natural não é ignorada por Cícero: para ele, como para inúmeros outros na história da humanidade, a ideia de que existe uma Lei Natural é mais certa e clara do que vários dos deveres específicos e normas que exsurtem da alegação de que são frutos da Lei Natural. Muito apropriadamente, então, a expressão da Lei Natural que melhor captura a flexibilidade que Cícero almeja, e que é consistente com sua relutância sobre a sabedoria compreensiva da Natureza, é a afirmação de que a mais alta Lei, que é intrínseca à Natureza, consiste na mente e razão da pessoa prudente (*mens ratioque prudentis*)<sup>367</sup>.

Seguindo essa linha de pensamento, podemos concluir que a *prudentia*, embora não coincida com o abstrato significado de Lei Natural para Cícero, nem encerre completamente o que Cícero busca evocar ao clamar pela reta razão, é a expressão que, a nível concreto, mais torna inteligível para nós a relação entre estes dois conceitos. Como bem aponta Pe. Milton Valente: “a princípio a *lex* é definida como a *ratio confirmata et confecta*,

---

<sup>366</sup> CÍCERO. *Da Invenção*. In: ILUNGA, Kabengele. *O Da Invenção, de Marco Túlio Cícero*: tradução e introdução. *Op. cit.*, p. 159 (II.LIII.160).

<sup>367</sup> “The difficulty of knowing nature is not lost on Cicero: for him as for many in human history, the idea that there is a natural law is more certain and clear than many of the specific duties and norms that arise with a claim to be rooted in the natural law. 52 Quite properly then, the expression of natural law that best captures the flexibility that Cicero intends, and that is consistent with his overall restraint about comprehensive knowledge of nature, is the statement that the highest law which is imbedded in nature consists in the mind and reason of the prudent person (*mens ratioque prudentis*)”. NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero’s skepticism and his recovery of political philosophy*. *Op. cit.*, p. 108.

e esta, por sua vez, é a prudência, cuja natureza consiste em ordenar as ações honestas e impedir as transgressões, quer dizer é a regra do justo e do injusto”<sup>368</sup>.

A *prudentia*, assim, oferece o caminho tanto para se agir virtuosamente, como, também, para a elaboração de prescrições jurídicas justas. Nesse sentido, Salgado é preciso ao lecionar que “a lei justa criada pela *recta ratio* é, pois, tarefa do homem, sábio, prudente, *virorum prudentium consultum* (Papiniano) (...)”<sup>369</sup>.

Aqui, podemos observar, nitidamente, a influência aristotélica sobre a obra do Arpinata. Em Aristóteles, a figura do *phrónimos*, ou seja, do homem dotado da sabedoria prática (*phrónesis*<sup>370</sup>), também desempenha um papel essencial. O *phrónimos* representa o Sábio para o Estagirita, aquele que logra encontrar a ação virtuosa em meio a todos os caminhos que se pode eventualmente escolher. Ele é a síntese, portanto, do conceito aristotélico de justiça.

Em Cícero, este ideal de Sábio também se mostra presente. Trata-se daquele que coloca em prática, de modo efetivo, sua *prudentia*. A figura do Sábio em Cícero, portanto, é muito semelhante à figura do *phrónimos*, em Aristóteles. Todavia, na jusfilosofia do Orador, a representação do homem prudente transcende a de homem virtuoso para assumir um manto que, notadamente, possui uma maior dimensão social, qual seja, o do jurisconsulto.

Uma vez que o conceito de Direito se desenvolve em Roma e passa a abarcar na materialidade da norma o mandamento abstrato emanado da Virtude, a figura do Sábio também passa a desempenhar um papel mais expressivo, na medida em que ele não usa da *phrónesis* apenas para buscar o agir virtuoso, mas também para transcrever o que entende por agir virtuoso sob forma jurídica, dotada de bilateralidade e tributividade. Nas palavras

<sup>368</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 170.

<sup>369</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo. Fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Op. cit., p. 164.

<sup>370</sup> Acerca da *phrónesis* em Aristóteles, discorre Lima Vaz: “(a *phrónesis* é – nota do autor) virtude da razão reta (...) que irá estabelecer a média razoável entre os extremos para as virtudes éticas (...), e assinala justamente a presença do logos regulador e ordenador no fluxo contingente das ações singulares” (LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit., p. 106). Na mesma toada, leciona Nuno Coelho: “isto é, a tarefa moral é medir o desejo; agir bem não é desejar nem muito nem muito pouco, seja por segurança, honra, prazer ou dinheiro, no contexto de uma dada situação. A tarefa da razão prática é encontrar a *mesotês* sob as circunstâncias” (that is, the moral task is measuring desire; acting well is desiring neither too much nor too little from security, honor, pleasure, or money in the context of a given situation. The task of practical reason is to find the *mesotês* under the circumstances). COELHO, Nuno. Controversy and Practical Reason in Aristotle. In: COELHO, Nuno; HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth (eds.). *Aristotle and the philosophy of Law: theory, practice and justice*. Nova Iorque: Springer, 2013. p. 98.

de Salgado: “O direito positivo nasce do facto, vale dizer, do encontro do direito natural da vida e do direito natural da razão. Cabe ao jurista encontrar o conteúdo de inteligibilidade ou de racionalidade jurídica do fato social. Essa inteligibilidade ou racionalidade do fato social é o valor do justo”<sup>371</sup>.

O ideal de Sábio para Cícero, portanto, vai além da teoria da *práxis* e assume a função de prescrever o comportamento virtuoso como uma norma cogente, válida *erga omnes*, e suportada pela força aparelhada do Estado. O conjunto sistêmico destas normas é, precisamente, o Direito Positivo (em potência). Trata-se do ordenamento jurídico que, lastreado na razão humana<sup>372</sup> e na *prudencia*, mais se aproxima da ideia de Direito Natural.

É importante reforçarmos, contudo, que o Direito Positivo não se equivale ao Direito Natural e, conseqüentemente, não é perfeito e infalível. Mister salientarmos, inclusive, que é justamente pelo fato de ser imperfeito e falível que o Direito Positivo se revela, também, essencialmente histórico e mutável. Afinal, aquilo que é perfeito e infalível não comporta mudança; o que está plenamente completo e acabado não requer desenvolvimento, pois está pronto.

O Direito Positivo, para Cícero, é o oposto disso. Ele, ao menos em teoria, está sempre aberto para se desenvolver e aprimorar, caso as prescrições dele derivadas se comprovem ineficientes e outras se mostrem mais adequadas. Esse movimento dialético de

---

<sup>371</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Op. cit.*, p. 169.

<sup>372</sup> É importante salientarmos que a razão humana, enquanto instância produtora das normas jurídicas, não compreende o reflexo da mera consciência particular do indivíduo atomizado, mas sim o reflexo de uma consciência ética comum, lastreada no conceito de Virtude e nos deveres agasalhados em determinado momento histórico. Esta consciência representa o *ethos* de uma comunidade, de um povo. Todavia, não se trata de uma consciência moral, como se poderia afirmar, por exemplo, da experiência grega; trata-se de uma consciência jurídica, ou seja, de uma consciência que eleva a materialidade ética extraída da Virtude à condição de norma bilateral e tribuível. Essa consciência jurídica se manifesta, de fato, por meio de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, que lhe dão voz – são aqueles responsáveis por elaborar a Lei, instaurar o processo legislativo, e, ao final, promulgá-la e publicá-la. E este indivíduo consubstancia, ou deveria consubstanciar, o ideal de Sábio elucidado acima, o *phrónimos*. Todavia, esta manifestação não é, ou não deveria ser, subjetiva, mas sim coletiva, ética e pública. Veja, nesse sentido, a lição de Joaquim Carlos Salgado: “trata-se, ainda, de captar na experiência jurídica romana uma consciência jurídica formal que dê a juridicidade do valor tribuível, ou seja, como momento da singularidade do processo jurídico efetivado no sujeito de direito portador da *actio*. Não uma consciência jurídica abstratamente tomada, mas considerada na sua especificidade, da qual decorre a juridicidade do valor considerado. Por isso é categoria subjetiva, não fechada na interioridade moral, porém referida a um sujeito que não atua segundo sua individualidade particular, mas como consciência universal, de um nós social (...)”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo. Fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. *Op. cit.*, p. 87.

reanálise e subsunção das normas jurídicas é perene ao longo do fio da história. O Direito se renova, justamente por ser imperfeito. É o reconhecimento da imperfeição e do falibilismo do Direito Positivo, portanto, que o reveste de historicidade e o faz cambiar ao longo do tempo.

É por esta razão que, conforme já salientado acima, somos contrários à tese de que, segundo Cícero, o Direito Positivo poderia se igualar o Direito Natural. Essa assertiva, a nosso ver, desconsidera todo o arcabouço cético do Arpinata e culmina no engessamento do Direito Positivo a um conjunto de prescrições, embora perfeito, também pré-definido. Isso, pensamos, é o oposto do que Cícero busca com sua filosofia jurídica. O pensamento ciceroniano, conforme reiteradamente apontado acima, é calcado na liberdade de filiação a diferentes correntes e na liberdade para a mudança de opinião e aprimoramento. E isso é refletido, também, em seu conceito de Direito Positivo, que é imperfeito, falível, mutável e, conseqüentemente, histórico por essência. Essa percepção do Direito Positivo é compartilhada, em nossa opinião, também por Tomás de Aquino, conforme se perceberá adiante.

Feitas estas considerações acerca dos conceitos ciceronianos de Direito Positivo, reta razão e *Lex Naturalis*, e elucidados também os conceitos de Bem Supremo, Virtude e deveres para o Arpinata, é, finalmente, possível que compreendamos a relação existente entre Direito e Virtude em Marco Túlio Cícero. Para delineararmos esta macro percepção sobre o pensamento do Orador, faremos uma breve digressão sobre o que já abordamos.

Conforme apontado anteriormente, o Sumo Bem para o Arpinata consiste, na esteira da filosofia estoica, em viver conforme a Natureza. Este viver segundo a Natureza, por sua vez, implica viver em consonância com os preceitos da razão, o que, no plano ético, é representado na figura abstrata da Virtude e, em nível concreto, pelo que Cícero chama de deveres.

A Virtude, portanto, constitui o Sumo Bem no campo da *praxis* humana. Todavia, é importante lembrarmos que a Virtude se refere ao âmbito interior do indivíduo, à ordem moral. Trata-se, assim, de um ato espontâneo, voluntário e que, por mais que reflita o mandamento do justo, esta justiça não se realiza de forma cogente.

O Direito, por outro lado, constitui uma ordem normativa que, suportada pela força aparelhada do Estado, ou seja, dotada de poder de coerção, mostra-se capaz de fazer com que o justo se faça cumprir, ainda que de modo impositivo. O Direito, assim, torna o justo

exequível pelo e para o destinatário da norma. Trata-se, aqui, do conceito de Direito originado no solo de Roma, qualificado tanto por sua pretensão igualitária e universalista quanto pelo deslocamento da ideia de justiça da ordem moral para a ordem jurídica, facultando que o sujeito de direito demande o cumprimento da norma daquele que a descumpriu e revestindo a relação (agora relação jurídica) de bilateralidade e tributividade.

A relação entre Virtude e Direito em Cícero, nesse passo, é de complementaridade. Por um lado, o estudo da Virtude oferece a definição do melhor agir e a ideia de justiça que integrará o ordenamento jurídico. É por esta razão que a investigação sobre os deveres é tão importante não só para a *práxis*, mas também para a jurística. Os deveres são a consubstanciação da *areté* em nível concreto e, conforme salientado acima, oferecem um guia prático para a ação virtuosa. Esse guia é referencial tanto para o agir quanto para o dever-ser. É, portanto, o conceito abstrato de Virtude, mediatamente, e os deveres, imediatamente, que fornecem a materialidade da norma jurídica.

O Direito, por sua vez, reveste o elemento material da norma jurídica e a ideia de justiça emanados da Virtude da técnica necessária para que eles se façam efetivar no plano real, por meio do devido processo legal e da força aparelhada do Estado. O Direito, portanto, é que confere bilateralidade, tributividade e efetividade à justiça. Em *Das Leis*, Cícero sintetiza pontualmente as considerações feitas acima, no seguinte excerto:

Logo, a lei é a distinção das coisas justas e injustas, o princípio elevado daquela antiquíssima natureza e de todas as coisas, da qual são derivadas as leis dos homens que destinam os ímprobos ao suplício, e defendem e protegem os bons.<sup>373</sup>

Da leitura dessa belíssima – e densa – passagem de Cícero, extraem-se justamente os elementos que compõem a relação entre Direito e Virtude. Ao enunciar, ao final do excerto, que “as leis dos homens que destinam os ímprobos ao suplício, e defendem e protegem os bons”, o Arpinata ilustra o caráter coercitivo do Direito, caráter este que o distingue da ordem moral e que confere ao conceito de justiça emanado da Virtude a possibilidade se efetivar no mundo dos homens, ainda que forçosamente.

Por outro lado, ao enunciar que “a lei é a distinção das coisas justas e injustas, o princípio elevado daquela antiquíssima natureza e de todas as coisas, da qual são derivadas

---

<sup>373</sup> CÍCERO. *Sobre as Leis*. *Op. cit.*, p. 48 (II.13).

as leis dos homens”, Cícero nos informa que as leis humanas devem passar pelo crivo do Direito Natural. Em outras palavras, é imperativo que haja conexão entre aquilo que é eticamente hígido e aquilo que o direito reveste da qualidade de norma jurídica; ou seja, a lei humana, quando não deriva da Virtude, não se qualifica como Lei. Portanto, a subordinação do Direito à Ética, para Cícero, é uma relação de necessidade, e não de faculdade, ao menos no plano teórico – aqui se percebe, inclusive, mais uma conexão entre Cícero e São Tomás. A Lei, para ser Lei, deve ser moral. Não o sendo, ela poderá até integrar o ordenamento jurídico, mas Lei não será. A lição de Oliveiros Litrento retrata o que aqui se expôs:

*A lex, como expressão da ratio naturalis, que determina o que deve ser feito e o que deve ser evitado, eis a herança de Cícero e dos jurisconsultos seus continuadores. A validade de uma lei não se impõe por decisões inumanas. Eis a importância, assim, do direito romano como síntese ideal normativa, subordinando a norma jurídica, como técnica, aos princípios primordiais da ética, sem os quais o poder estatal é injusto. Non omne quod licet honestum est ou o lícito jurídico subordinado ao lícito moral, norma jurídica com técnica e não técnica jurídica sem ética, eis os ensinamentos mais vivos da juridicidade, legado e permanência do direito romano.*<sup>374</sup>

Aqui, contudo, poderíamos argumentar que há normas jurídicas que são claramente amorais e normas também jurídicas que são até imorais. Sobre as normas amorais, despidas de conteúdo ético, são elas Leis, ou não, segundo Cícero? Nesse caso, deve-se ter em mente que, mesmo estas prescrições sem conteúdo moral trazem coesão para o sistema jurídico e político do Estado, e, portanto, contribuem para a formação de um corpo ético. Elas são, portanto, inegavelmente úteis (no sentido ciceroniano do termo), já que construção de uma ordem normativa cogente, bem como do próprio Estado de Direito, depende de Lei procedimentais que, embora não digam o que é o justo, tornam possível que o justo, proclamado por outra norma, exista no plano concreto. Há, portanto, um inegável elemento ético subjacente e indireto às normas procedimentais, o que faz delas, a nosso ver, Leis propriamente ditas.

---

<sup>374</sup> LITRENTO, Oliveiros. Fundamentos filosóficos no direito romano e suas repercussões no pensamento jurídico contemporâneo. *Op. cit.*, p. 112.



Sobre as normas jurídicas imorais, por outro lado, entendemos que, segundo a filosofia ciceroniana, elas não se qualificam como Leis. Isso não lhes retira o caráter de norma jurídica, afinal, elas se fizeram integrar ao ordenamento jurídico e possuem força cogente. Entretanto, Leis elas não são, pois lhes falta o elemento da eticidade. É importante notarmos que Cícero não rejeita a existência destas normas jurídicas imorais. Pelo contrário, ele próprio as reconhece. Em *Das Leis*, o Arpinata afirma que “sem dúvida, é totalmente insensato considerar que tudo o que está decretado nas instituições ou nas leis dos povos é justo”<sup>375</sup>. Na mesma toada, em *Contra Verres*, ele admite a falência do poder judiciário romano. Veja:

Já lançou raízes profundas uma opinião tão funesta para a República quanto perigosa para vocês (juízes – nota do autor): sim, não apenas em Roma, mas entre as nações estrangeiras, repete-se de boca em boca que, com tribunais como existem hoje, todo homem que tem muito dinheiro, seja qual for sua culpa, não pode ser condenado. É neste momento tão crítico para a sua ordem, ameaçada de perder seu poder judiciário, (...) que diante de vocês é trazido C. Verres, este homem há muito condenado por sua vida, por suas ações e pela opinião pública, mas absolvido de antemão por seu ouro, como ele se orgulha e se vangloria.<sup>376</sup>

O fato de reconhecer que há tanto instituições jurídicas corruptas quanto normas jurídicas antiéticas, todavia, não diminui o valor de se teorizar, como faz o Arpinata, sobre o conceito ideal do Direito. Conforme reiteradamente apontado acima, Cícero é, antes de mais nada, cético e realista. Ele enxerga com clareza sua realidade e a enorme distância entre o que é e o que deveria ser. Um grande exemplo disso são seus escritos em defesa das instituições políticas romanas, e em combate ao crescente movimento tirânico do séc. I a.C.

---

<sup>375</sup> CÍCERO. *Sobre as Leis*. *Op. cit.*, p. 32 (I.42).

<sup>376</sup> “Elle a jeté déjà de profondes racines, une opinion aussi funeste à la république que dangereuse pour vous: oui, non seulement dans Rome, mais chez les nations étrangères, on répète de bouche en bouche qu’avec des tribunaux tels qu’ils existent aujourd’hui, tout homme qui a beaucoup d’argent, quelque coupable qu’il soit, ne peut être condamné. C’est dans un moment si critique pour votre ordre, menacé de perdre le pouvoir judiciaire, (...) que devant vous est amené C. Verrès, cet homme dès long-temps condamné par sa vie, par ses actions, et par l’opinion publique, mais absous d’avance par son or, ainsi qu’il s’en flatte et qu’il s’en vante”. CÍCERO. *Contre Verrès* (Annoté). Paris: Panckoucke, 1830, p. 4 (5.I). (Kindle Edition).

A nosso sentir, o Arpinata, como hábil e experiente político que era, obviamente percebia a corrupção e ineficiência da República de Roma. Todavia, este governo, embora corrupto, era ainda plural e admitia, dentro de seus limites, o diálogo de seus pares e o balanço de poder. A tirania, a seu turno, é autoritária por natureza: ela concentra o poder nas mãos de uma figura central, razão pela qual Cícero a rejeita com tanta veemência. O que Cícero defende, assim, não é a República perfeita; ele é conservador, mas não ingênuo. Ele defende a forma de governo que entende ser mais adequada, dentro das opções disponíveis, e luta, à sua maneira, para aprimorá-la o tanto quanto possível. Como bem aponta Scott Aikin, “apesar de Cícero ser um cético, ele, no entanto, era também conservador. Minha opinião é a de que o conservadorismo de Cícero é resultado de seu ceticismo”<sup>377</sup>.

Esta mesma linha de pensamento se aplica, também, à filosofia jurídica de Cícero. Seguindo esse raciocínio, em momento algum devemos interpretar que o Orador acredita que o conceito de Direito por ele concebido é factível, seja o de Direito Natural, ou mesmo o de Direito Positivo em sua plena potência. Somos da opinião de que ele não pensa assim. A ideia de melhor possível é ínsita ao pensamento do Arpinata, seja em sua epistemologia, seja em sua ética, e também em sua filosofia jurídico-política. Assim, não entendemos que Cícero sustenta, em momento algum, que este melhor possível irá se concretizar.

O que, para nós, Cícero busca ao cunhar seu conceito de Direito (Natural e Positivo) e o relacionar diretamente à Virtude, não é que este conceito se faça existente, mas sim oferecer um norte para que o direito positivo real seja o melhor possível, dentro das fronteiras impostas pela realidade e contingência históricas. Esta é, para nós, a verdadeira razão pela qual o Arpinata entrelaça Direito e Ética em seu pensamento. A relação entre Direito e Virtude em Cícero, claramente, mostra-se simbiótica, uma vez que, ausente a segunda, o primeiro torna-se vazio de conteúdo, e sem o primeiro, a segunda se vê incapaz de transcender de modo pujante o plano individual<sup>378</sup>.

---

<sup>377</sup> “Despite the fact that Cicero was a skeptic, he nevertheless was a kind of conservative. My view is that Cicero’s conservatism is a result of his skepticism”. AIKIN, Scott. *Citizen Skeptic: Cicero’s Academic Republicanism*. *Op. cit.*, p. 283.

<sup>378</sup> Diz-se aqui “de modo pujante o plano individual”, e não somente “o plano individual”, pois é possível se argumentar que, em uma comunidade de pequeno porte, a ordem moral isoladamente possa ser efetiva para prescrever a *práxis* de seus integrantes e, portanto, seja capaz de transcender o plano estritamente individual, regulamentando também o agir coletivo.

Assim, podemos observar com clareza o quanto o pensamento do Arpinata inova e aprofunda as questões filosóficas da sua época, sobretudo nos campos da ética e da jurídica, fato este que, inclusive, rebate a infundada crítica de que Cícero seria um mero reproduzidor da filosofia helênica que o precedera<sup>379</sup>.

Obviamente, a obra do Orador não é integralmente original em relação àquilo que o antecede. Colocar sobre seus ombros esta responsabilidade, todavia, seria flagrantemente injusto. Afinal, não fora Platão influenciado por Sócrates e pelos pré-socráticos? Não fora Aristóteles influenciado por Platão? E não foram as escolas helênicas influenciadas por todos estes corifeus da filosofia clássica? O próprio estoicismo, que desempenha um papel de destaque na ética ciceroniana, é visto por muitos, inclusive pelo Arpinata, como uma releitura da filosofia socrático-platônica e aristotélica<sup>380</sup>. Portanto, imputar uma pretensa falta de originalidade ao trabalho do Arpinata, em razão de suas raízes filosóficas gregas, não faz jus à imensa empreitada executada por Cícero.

O Orador, de fato, bebe da filosofia helênica, sobretudo no que tange os conceitos de Bem e Virtude. O ímpeto criativo do Arpinata, todavia, está em justamente assumir essa herança filosófica grega, combinar coerentemente diferentes escolas de pensamento, e, conferindo-lhes concretude e forma, transpô-las para o ambiente romano, ambiente este

---

<sup>379</sup> Essa posição é frequentemente dada de forma sutil e velada. Não obstante, ela ainda assim se sobressai em determinados excertos. Observe o seguinte trecho: “Cícero oferece poucas críticas diretas a Aristóteles, sendo, geralmente, bem disposto em relação ao Estagirita; o que ele oferece são críticas do ponto de vista oratório, da filosofia dogmática. A ambição filosófica de Cícero era imitar a filosofia Grega em latim, como os poetas latinos haviam imitado a poesia grega” (Cicero offers few direct criticism to Aristotle, towards whom he is generally well disposed; what he offers are criticisms from an oratorical standpoint, of dogmatic philosophy. Cicero’s philosophical ambition was to imitate Greek philosophy in Latin, as Latin poets had imitated Greek poetry). MENN, Stephen. The intellectual Setting. In: GARBER, Daniel. AYERS, Michael (editors). *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*. V. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 43.

<sup>380</sup> Na lição de Raphael Woolf: “no livro 4 (de *Do Sumo Bem e do Sumo Mal* – nota do autor), Cícero frequentemente contrasta os estoicos com os peripatéticos, ainda que apenas para afirmar que suas teorias sobre o que é o Bem diferem somente no que concerne à terminologia. Zenão, o fundador do Estoicismo, é apresentado, na prática, como apenas envolvendo em nova roupagem as doutrinas de seu professor Pólemon (terceiro sucessor de Platão como líder da Academia), que parece ter sido o primeiro a formular explicitamente que a boa vida é aquela que está em conformidade com a natureza” (In book 4 Cicero regularly contrasted the Stoics with the Peripatetics, if only to assert that their theories about what is good differ only in terminology, with Zeno the founder of Stoicism pictured in effect as wrapping in new clothes the doctrines of his teacher Polemo (Plato’s third successor as head of the Academy), who seems to have been the first explicitly to formulate the good life as being one that accords with nature). WOOLF, Raphael. *Ethical theory and good life. Op. cit.*, p. 178.

no qual o conceito de Direito se mostrava notadamente mais lapidado do que na antiga *Hellas*. Pe. Milton Valente, no belo trecho seguinte, sintetiza a magnitude da contribuição de Cícero para a jusfilosofia:

O sábio grego substituído pelo homem de bem, os princípios dos filósofos supridos por axiomas do Direito Romano, o útil transformado no senso do humano, a virtude reintegrada na natureza e esta especificada pelo vínculo social, a moralidade média erguida à altura da perfeita (...), essas as principais modificações que Cícero trouxe à ética estoica: a relação abstrata entre a razão humana e a natureza universal como regra suprema da moralidade substituiu-se pela relação concreta do homem com o universo humano. A moral mudou de conteúdo e finalidade: humanizou-se. Também na forma: já não é simples departamento da Filosofia, tornou-se arte de viver, arte para os homens Filosofia, viverem entre homens; já se não baseia na ciência teórica da natureza universal, é agora a ciência prática das relações humanas consideráveis.<sup>381</sup>

Para Cícero, a Natureza consiste na ordem perfeita do todo. Ela é o Bem Supremo, o fogo, a razão divina que, harmonicamente, tudo governa. A Virtude, por sua vez, é a transposição da ideia de Natureza para o âmbito da *práxis*. Ela representa o Bem Supremo no que se refere ao agir humano. E o Direito, ou, melhor dizendo, a noção de Direito que exsurge na República romana, consiste na ordem normativa que, dotada de coercibilidade, transfere a ideia de justiça do plano moral para o plano jurídico, tornando-o exequível pelo destinatário do mandamento legal.

Cícero, assim, concilia a epistemologia do ceticismo acadêmico à ideia estoica de Virtude (com notas de aristotelismo) e, unindo-as à novel jurística romana, traz a lume uma filosofia jurídica que enlaça, exitosamente, Ética e Direito. E este enlace se consubstancia, justamente, na figura da *Lex Naturalis*.

A *Lex Naturalis*, para o Arpinata, não é apenas uma instância de referência para o agir humano, tal como se poderia afirmar da ideia de Virtude. Pelo contrário. Na jusfilosofia de Cícero, Lei e Virtude se integram para formar o que, de fato, é o conceito de Direito Natural. Assim, para Cícero, o Direito Natural, mesmo não possuindo uma definição concreta e precisa, simboliza a ordem normativa perfeita – igualitária e universal, alcançável

---

<sup>381</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 122.

por meio da *recta ratio* e da *prudentia*, e dotada de coercibilidade, cuja materialidade, derivada da ideia de Justiça, espelha-se no arcabouço de deveres que refletem, a nível concreto, a *Virtus*. Este conceito de Direito Natural, ético por natureza, é o grande legado da jurística ciceroniana. Veja, nesse sentido, a brilhante lição de Oliveiros Litrento:

E o direito romano, depois de Cícero, pondo em evidência a importância dos elementos subjacentes às regras jurídicas, plasmou, através da razão e da natureza humana, em princípios eternos, não o formalismo da lei, mas seu conteúdo jurídico através do anterior legado estoico-aristotélico. Além da vigência (qualidade técnico-formal da norma jurídica), legou, ao mundo ocidental contemporâneo, sua mais específica técnica de juridicidade: a dos fundamentos éticos da norma abstrata, na ausência dos quais é impossível a qualidade axiológica justa da norma positiva. A teoria geral do direito, assim, não se deve cingir apenas à dogmática jurídica. Exigências e finalidades espaço-temporais mutáveis subordinam-se a pressupostos lógicos universais, tarefa da epistemologia jurídica que, por sua vez, somente poderá executar fielmente sua missão se unida, jamais divorciada da filosofia do direito (Cícero, s.d.), de evidência axiológica, tendo como valor polar a justiça. Assim, não é direito o que atenta contra os fundamentos do justo.<sup>382</sup>

Da leitura do excerto acima, nota-se claramente o quão relevante e inovador é o pensamento de Cícero para a jusfilosofia. Cícero, de fato, não só herdou a tradição jurídica romana de sua época; ele a transformou, tanto para Roma quanto para a posteridade, ao combiná-la com o que havia de mais refinado e profundo da Ética helênica, e trazer a lume seus escritos sobre o Direito Natural. É sobre este conceito de Direito Natural que, em nossa opinião, debruça-se Tomás de Aquino.

Trata-se, conforme reiteradamente postulado acima, de um Direito Natural que, apesar de não apreensível pelo Homem, é, ou deveria ser, o espelho do direito positivo. Afinal, o Homem, embora não possa conhecer a verdade absoluta ou a plenitude da Virtude, pode tentar delas se aproximar, por meio do exercício de sua razão. E este exercício deve ser feito, também, no âmbito do Direito. Cícero, assim, coloca nas mãos do próprio Homem (não do Sábio) o poder e a responsabilidade de cunhar uma ordem político-

---

<sup>382</sup> LITRENTO, Oliveiros. Fundamentos filosóficos no direito romano e suas repercussões no pensamento jurídico contemporâneo. *Op. cit.*, p. 106.

normativa que, a despeito de não coincidir com o Direito Natural, seja em maior grau seu reflexo, e seja a melhor possível.

Esse é o ponto de chegada de toda a reflexão ético-jurídica cunhada por Cícero; sua investigação sobre o sumo Bem trazida no *De Finibus*, seu imenso esforço didático para conferir significado concreto à Honestidade e Utilidade no *De Officiis*, e suas valiosas lições sobre o conceito de Direito tecidas no *De Legibus*; todo este caminho tem como ponto de convergência, certamente, o conceito ciceroniano de Direito Natural, conceito este que é o sustentáculo do jusnaturalismo clássico, e simboliza o humanismo e confiança no poder da razão que transbordam no pensamento do Arpinata.

## 5. Entre a fé e a razão: a vida de São Tomás de Aquino

São Tomás de Aquino, também chamado de Doutor Angélico, foi um dos filósofos e teólogos mais influentes e prolíferos não só da Idade Média, mas de toda a história da humanidade. Seu trabalho revolucionou a teologia cristã e a filosofia ocidental, além de ter impactado profundamente na própria instituição da Igreja Católica (que, à época, figurava como o principal agente sociopolítico do Ocidente). Não é à toa, portanto, que Tomás de Aquino seja considerado, por muitos doutrinadores, como o maior expoente da escolástica<sup>383</sup> e o principal teórico do Direito Natural do medievo<sup>384</sup>.

Antes de iniciarmos a exposição sobre a vida e a obra de São Tomás de Aquino, mister digressarmos, brevemente, sobre o contexto filosófico em que ele esteve inserido. Tomás de Aquino nasceu (provavelmente)<sup>385</sup> no ano de 1225 na comuna de Roccasecca<sup>386</sup>, situada no condado de Aquino, no Reino da Sicília (atual região do Lácio, na Itália). Ele pertencia a uma família nobre e era o filho mais novo de Landolfo de Aquino (também chamado de Landolfo de Aquino) e Teodora Rossi. Apesar de seus irmãos terem se dedicado à carreira militar<sup>387</sup>, essa não foi a vocação de São Tomás. Seus pais, desde sua

---

<sup>383</sup> Nas palavras de Giovanni Reale: “expoente máximo entre os escolásticos, verdadeiro gênio metafísico e um dos maiores pensadores de todos os tempos, Tomás de Aquino elaborou um sistema de saber admirável pela transparência lógica e pela conexão orgânica entre as partes, de índole mais aristotélica do que platônico-agostiniana”. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Patrística e Escolástica. V. II. São Paulo: Paulus, 2003, p. 211.

<sup>384</sup> Conforme leciona Guido Fassò: “a teoria católica do direito natural tem como fundamento a abordagem que esse direito recebeu no século XIII por São Tomás de Aquino, o qual reelaborou, nesta como em muitas outras matérias, doutrinas da antiguidade greco-romana, adaptando-as ao pensamento cristão que se desenvolveu ao longo dos primeiros doze séculos da nossa era” (La teoria cattolica del diritto naturale ha a suo fondamento la trattazione che di questo diritto compì nel secolo XII san Tommaso d'Aquino: il quale rielaborò, in questa come in molte altre materie, dottrine dell'antichità greco-romana, adattandole al pensiero cristiano che si era venuto sviluppando attraverso i primi dodici secoli della nostra era). FASSÒ, Guido. *Il Diritto Naturale*. Torino: Eri Edizioni, 1964, p. 28.

<sup>385</sup> Diante da falta de documentação precisa, não se tem conhecimento da exata data de nascimento de São Tomás de Aquino. A doutrina majoritária situa seu nascimento no ano de 1225. Entretanto, há historiadores que entendem ter ele nascido em 1221, e outros que ele nascera em 1226.

<sup>386</sup> A cidade de Roccasecca existe ainda hoje, bem como as ruínas do castelo onde o próprio Tomás de Aquino nasceu.

<sup>387</sup> Nesse sentido, leciona John Finnis: “quando Tomás de Aquino tinha 6 ou 7 anos, em seu segundo ano de educação elementar com os monges beneditinos da abadia de Monte Cassino (...), seu irmão mais velho, Aimon, estava em cruzada no exército de Frederico II. (...) Seu próximo irmão mais velho, Reginaldo, juntou-se à corte cosmopolita de Frederico II. Em 1243-4, ele estava em campanha com o exército do rei

infância, desejaram que ele seguisse o caminho de seu tio, Sinbaldo (irmão da Landulfo), que era o abade do rico e prestigiado mosteiro de Monte Cassino, e filiado à ordem dos monges beneditinos<sup>388</sup>. Esse, contudo, não seria o destino do Aquinata.

O cenário político da Europa e, mais especificamente, do Reino da Sicília, ao tempo de São Tomás, era notadamente fragmentário e multifacetado. Frequentes eram os conflitos entre os dois grandes agentes políticos da época: o então imperador do Sacro Império Romano Germânico, Frederico II, e a Igreja Católica, conflitos estes que resultaram, mais de uma vez, na excomunhão de Frederico II<sup>389</sup>.

Nesse contexto, é importante termos em mente que, durante a Idade Média, o poder comandado pela Igreja Católica era consideravelmente maior que o que se percebe hoje e se estendia tanto sobre a seara governamental, interferindo diretamente no exercício do poder secular, bem como sobre o campo ético, condicionando e moldando a forma de vida da população. Em meados do baixo medievo, entretanto, esta configuração sociopolítica já mostrava sinais iniciais de desgaste. Os príncipes e a nobreza demandavam maior autonomia e liberdade, enquanto o papado lutava para manter e consolidar seu *status*. Estes

---

contra as cidades papais na Toscana” (while Thomas was a 6 - or 7 -year-old in his second year of elementary education with the Benedictine monks of Monte Cassino abbey (...), his eldest brother, Aimon, was on crusade in Frederick II's army. (...) The next eldest brother, Reginald, joined Frederick II's cosmopolitan court. In 1243-4 he was campaigning with the king's army against papal cities in Tuscany). FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. *Op. cit.*, p. 2.

<sup>388</sup> A Ordem de São Bento é a mais antiga ordem monástica do catolicismo, havendo sido fundada no séc. VI d.C. À época de São Tomás de Aquino, a Ordem dos beneditinos era já extremamente rica e influente.

<sup>389</sup> Um destes embates, inclusive, resultou na invasão pelo papa Gregório IX da região norte da Sicília, próximas a Monte Cassino, e onde se situavam as terras da família Aquino. Vejamos: “em 10 de outubro de 1227, Gregório IX iniciou sua encíclica proclamando e justificando a excomunhão do imperador Frederico II. O pretexto para isso fora que Frederico manifestamente falhou em cumprir as promessas que havia feito anteriormente de participar de uma cruzada (...). A sequência dessa excomunhão foi que o imperador, de fato, partiu para a Terra Santa em julho de 1228, mesmo estando ainda excomungado. Enquanto Frederico foi primeiro para Chipre e depois para o reino de Jerusalém, onde recuperou a cidade de Jerusalém por meio de um tratado com o sultão al-Kamil em março de 1229, um exército papal já havia invadido o reino siciliano, cruzando a fronteira em 18 de janeiro de 1229” (on 10 October 1227 Gregory IX began his encyclical proclaiming, and justifying, the excommunication of the Emperor Frederick II. The grounds for this were that Frederick had manifestly failed to fulfil the promises he had previously made to go on crusade (...). The sequel to this excommunication was that first the emperor did eventually set out for the Holy Land in July 1228, even though he was still excommunicated. While Frederick went first to Cyprus and then to the kingdom of Jerusalem, where he recovered the city of Jerusalem by treaty with the Sultan al-Kamil in March 1229, a papal army had already invaded the Sicilian kingdom, crossing the frontier on 18 January 1229). LOUD, G. A. The Papal ‘Crusade’ against Frederick II in 1228–1230. In: BALARD, Michael (Ed). *La Papauté et les croisades*. Nova York: Routhledge, 2011, p. 91.



desgastes, de certa forma, são personificados na relação entre Frederico II e os papas Gregório IV e Inocêncio IV, conforme retratado por Brett Edward Whalen na seguinte passagem:

Em grande medida, a história das batalhas entre Gregório IX e Inocêncio IV, e Frederico II, permanece intrinsecamente ligada à questão mais ampla da “monarquia papal” medieval. O termo monarquia papal é convincente e evocativo, mas em alguns aspectos, enganoso (...). Em seu sentido técnico e jurídico, o conceito de monarquia papal denota a ‘plenitude do poder’ (*plenitudo potestatis*) do papa sobre a igreja e seus ofícios (...). Usado de forma mais ampla, com precisão ou não, a monarquia papal sugere as ambições impressionantes do papado medieval de se posicionar como o soberano supremo da cristandade, afirmando a superioridade última do sacerdócio (*sacerdotium*) sobre o governo temporal (*regnum*).<sup>390</sup>

A despeito desta instável conjuntura, podemos perceber que os jogos de poder da Europa do séc. XIII tiveram pouca influência no pensamento de São Tomás de Aquino. Diferentemente de Cícero, que não só dialogava e questionava, como também fazia parte das estruturas políticas da Roma de seu tempo, Tomás de Aquino, neste ponto, é menos incisivo e participativo. Os escritos de São Tomás de Aquino são muito mais influenciados e animados por sua curiosidade e inquisitividade filosófica e teológica, do que, propriamente, por uma inquietação, ou, como no caso de Cícero, por uma verdadeira revolta, relacionada à situação política de seu tempo. Nas palavras de John Finnis:

As ações e negócios dos reis, papas e imperadores de sua época quase não deixam vestígios palpáveis nos escritos de Tomás de Aquino. O Sacro Império Romano-Germânico em si é tão pouco mencionado quanto os mitos históricos pelos quais sua autoridade era comumente defendida. Quase não mencionadas também são as cruzadas para reconquistar e manter Jerusalém e a Terra Santa, vastas

---

<sup>390</sup> “To a considerable extent, the history of Gregory IX and Innocent IV’s battles with Frederick II remains inextricably bound to the larger question of the medieval “papal monarchy.” The term papal monarchy is a compelling and evocative one, but in some ways misleading (...). In its technical, juridical sense, the concept of the papal monarchy denotes the pope’s “fullness of power” (*plenitudo potestatis*) over the church and its offices (...). Used in a more capacious formulation, accurately or not, the papal monarchy suggests the awesome ambitions of the medieval papacy to stand as the supreme sovereign of Christendom, asserting the ultimate superiority of the priesthood (*sacerdotium*) over temporal rulership (*regnum*)”. WHALEN, Brett. *The Two Powers: The Papacy, the Empire, and the Struggle for Sovereignty in the Thirteenth Century*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2019, p. 4.

empreitadas políticas que envolveram de perto membros de sua família e foram vigorosamente promovidas por associados, como Urbano IV e seu próprio professor Alberto. A autoridade secular ou política do papado Tomás de Aquino menciona apenas duas vezes, em passagens notáveis por sua ambiguidade concisa.<sup>391</sup>

Essa distância do cenário político de sua época, entretanto, não significa que o pensamento de São Tomás de Aquino seja descolado de sua realidade. Assim como o Cícero, ele é um homem de seu tempo e, como tal, debruça-se sobre os problemas da época em que vive. O pano de fundo do pensamento do Doutor Angélico, contudo, não é tão secular, como percebido na filosofia do Arpinata. Antes, a grande questão que permeia e impulsiona São Tomás é a conciliação entre fé e razão, ou, melhor colocando, entre a dogmática cristã e o saber filosófico grego, questão esta que, desde a Antiguidade, já afligia o cristianismo e sua principal instituição, a Igreja Católica.

A primeira tradição teológico-filosófica que, sistematicamente, buscou harmonizar a fé cristã à cultura grega, foi a patrística. Originada na era áurea do império romano (entre os séculos I e II d.C.), a patrística alcançou seu apogeu na transição da Antiguidade para o Medievo e teve como principal expoente Santo Agostinho<sup>392</sup>.

O Doutor de Hipona, assim chamado por ter sido o bispo de Hipona, é aclamado pela doutrina por ter elaborado o primeiro sistema filosófico cristão, sistema este que, abertamente, adota como matriz o pensamento de Platão. Esta assimilação de Platão e do neoplatonismo pela fé cristã e por Santo Agostinho, de fato, tem um motivo de ser muito lógico. A metafísica platônica, lastreada na concepção de um plano superior ao material, denominado mundo das ideias, e na existência de um ente criador, chamado de Demiurgo, conflui facilmente com a proposta dogmática do cristianismo e da Igreja Católica, que também é calcada na hierarquia entre o plano espiritual e o corpóreo, e na figura de um

---

<sup>391</sup> “The dealings of his era's kings, popes, and emperors leave almost no palpable trace in Thomas's writings. The Holy Roman Empire itself goes as unmentioned as the historical myths by which its authority was commonly defended. Almost unmentioned, too, are the crusades to win back and hold Jerusalem and the Holy Land, vast political ventures closely involving members of his family and vigorously promoted by associates such as Urban IV and his own teacher Albert. The papacy's secular or political authority Thomas mentions only twice, in passages remarkable for their terse ambiguity”. FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. *Op. cit.*, p. 3.

<sup>392</sup> Outros nomes conhecidos da tradição patrística são Flávio Justino, nascido no séc. II d.C., e um dos primeiros teólogos cristãos, e João Damasceno, nascido no séc. VII, e frequentemente chamado de Doutor da Assunção.

Deus único como causa inicial. Como bem coloca Gardeil: “a obra original de Santo Agostinho, do ponto de vista do pensamento antigo, é sobretudo representada pela assimilação do neoplatonismo, que era então a filosofia mais viva, e cuja peça fundamental era a teoria das ideias. O Doutor de Hipona, colocando as ideias em Deus, conseguia dar unidade ao mundo de Platão e ao da Bíblia”<sup>393</sup>.

Assim, observa-se que a patrística, por meio da resignificação de Platão, lograra harmonizar o saber greco-romano ainda muito forte e presente à época, à então nascente cultura cristã e, de modo muito bem-sucedido, figurou como ponte entre o mundo pagão e a cristandade, justamente em um momento em que a Igreja e o cristianismo ganhavam proeminência político-social<sup>394</sup>.

A patrística, nesse passo, representa o pensamento teológico filosófico que irá predominar incontestemente desde o séc. V até o baixo medievo. Karine Salgado descreve, com acuidade, este momento histórico do alto medievo. Em relação ao cenário filosófico-cultural, ela assinala que “o interstício que compreende os séculos VI a IX é marcado pela tentativa de reconstrução do Império através de Carlos Magno e da cultura antiga. Há um esforço pelo resgate cultural por meio da organização das escolas, que, todavia, não se refletiu na melhor difusão cultural, sobretudo para as camadas mais pobres da população, restringindo-se a uma pequena elite”<sup>395</sup>. Quanto ao contexto político: “a formação do feudalismo acentua a rigidez das formas de conduta e contribui para a neutralização da individualidade. O peso das estruturas sociais interfere diretamente no modo de ver e compreender o homem, reprimido tanto sob a perspectiva religiosa (...), quanto pela

---

<sup>393</sup> “La obra original de San Agustín, desde el punto de vista del pensamiento antiguo, está representada sobre todo por la asimilación del neoplatonismo, que era la filosofía más viva, y cuya pieza fundamental era la teoría de las ideas. Colocando estas últimas en Dios, el Doctor de Hipona lograba dar unidad al mundo de Platón y al de la Biblia”. GARDEIL, H. D. *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*: introducción-lógica. V. 1. Trad. Salvador Abascal Carranza. México, D. F.: Editorial Tradición, 1973, p. 13.

<sup>394</sup> A despeito das notáveis semelhanças entre a filosofia de Platão e o pensamento de Santo Agostinho, é importante notar que, no que concerne ao lugar ocupado pela razão, o Doutor de Hipona e o saber greco-romano se encontram em posições diametralmente opostas. Como bem aponta Karine Salgado: “a filosofia agostiniana se põe, então, em claro contraste, ao menos neste aspecto, com a filosofia grega que exaltou o poder da razão como o poder maior do homem, o que, para Santo Agostinho, é um equívoco, senão uma heresia”. SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana*: a contribuição do alto medievo. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 54.

<sup>395</sup> *Ibidem*, p. 56.

organização das formas de poder político que se instituem e não reservam o menor espaço à população”<sup>396</sup>.

É somente na baixa idade média e, sobretudo, a partir dos séculos XII-XIII, com a efetiva retomada do pensamento aristotélico pela escolástica<sup>397</sup>, que este cenário sociopolítico começa a se modificar<sup>398</sup>. Como bem aponta Jacques Le Goff: “Aristóteles foi, de certa maneira, o grande homem das universidades do século XIII, e, sobretudo, da universidade parisiense. Embora as suas obras lógicas tivessem sido traduzidas há muito tempo para o latim, foi somente no século XIII que se descobriu nessas traduções latinas a sua metafísica, sua ética e sua política”<sup>399</sup>.

Ao contrário de Platão, no entanto, o pensamento de Aristóteles é muito mais cientificamente orientado, inclusive sob o aspecto metodológico, além de ser mais secular. Por esse motivo, ele foi tacitamente afastado pela Igreja Católica ao longo da alta idade média<sup>400</sup>, ressurgindo com mais veemência no cenário da Europa ocidental apenas ao final

---

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>397</sup> Embora a doutrina situe o nascimento da escolástica ainda na alta idade média, é importante termos em mente que ela se desenvolveu no cenário teológico filosófico do Medievo paulatinamente, e ganhou maior proporção apenas após o séc. XI. Jacques Le Goff leciona sobre a importância da escolástica na baixa idade média no seguinte excerto: “a herança mais importante da atividade intelectual, particularmente universitária, do século XIII foi o conjunto de métodos e de obras que foram classificados sob o nome de escolástica, quer dizer, produção intelectual ligada à escola, a partir do século XII, e especialmente às universidades do século XIII. A escolástica vem do desenvolvimento da dialética, uma das disciplinas do Trivium, que é “a arte de argumentar por perguntas e respostas numa situação de diálogo”. (...) A escolástica pode ser considerada como o estabelecimento e a justificação de uma concórdia entre Deus e o homem”. LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 185.

<sup>398</sup> Karine Salgado sintetiza, com precisão, o cenário teológico e filosófico deste século distinto na história da humanidade: “a influência de Santo Agostinho continua forte ainda no século XIII, consolidada na obra de São Boaventura, mas o problema dos universais, tão discutido neste período, empurra os lógicos à metafísica e, pelo menos nesta senda, Aristóteles prevalece, em que pese a unanimidade de Platão e dos neoplatônicos na teologia. Não se pode olvidar que o século XIII é o século das inovações, das universidades, do crescimento dos centros urbanos, do conhecimento e assunção de uma nova parte do pensamento aristotélico, dos embates entre filosofia e religião, dos embates entre o poder religioso e laico. Enfim, trata-se de século atípico se comparado com os anteriores na Idade Média, no qual as novas organizações sociais, as recém-descobertas idéias e as relações políticas oxigenam o pensamento medieval de forma a colocar a cultura ocidental em um caminho que não mais abandonará”. SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana: por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, p. 34-35.

<sup>399</sup> LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. *Op. cit.*, p. 175.

<sup>400</sup> Nos primeiros séculos da Idade Média, o conhecimento da filosofia de Aristóteles se limitava ao *Organon*, por meio do trabalho de Boécio. Boécio, nascido no séc. V d.C., foi um filósofo, estadista e teólogo cristão, responsável pela tradução da Lógica de Aristóteles do grego para o latim.

do séc. XII, inicialmente por meio das traduções originárias do mundo árabe e dos judeus, e, posteriormente, pelo trabalho do próprio São Tomás.

De fato, como bem leciona Lima Vaz<sup>401</sup>, percebe-se à época a ascensão de um novo tipo de racionalismo, que, lastreado em Aristóteles, ressignifica o papel ocupado e desempenhado pelo *logos*, em nítido contraste com o que defendia a patrística e sua matriz principal, que é o pensamento agostiniano que, então, já se demonstrava inadequado para anteder as demandas desta nova cristandade que exsurgia<sup>402</sup>.

Esta retomada do aristotelismo, todavia, foi previsivelmente resistida pela classe eclesiástica da época, que receava a incompatibilidade entre a teologia cristã lastreada na patrística, de matriz platônica, e a novel escolástica, que tinha como nota definidora o empirismo e a confiança na razão agasalhados pelo Estagirita. Como bem coloca Gardeil, questionava a cristandade:

A eternidade do mundo e da matéria, admitidas como postulados, contradizem o dogma da criação? A espiritualidade do conhecimento humano, sua aptidão para alcançar as verdades supremas, não está comprometida pela implicação excessiva da vida intelectual na dos sentidos? Ainda se pode falar de Causa Criadora e de Providência, como este ato puro, voltado sobre si mesmo, que coroa o sistema? As lacunas e obscuridades, assim como um ambiente positivo e científico, colocarão em guarda os pensadores religiosos, tanto do Islã quanto do Cristianismo, contra as especulações do Estagirita. Dominados por seu valor racional incomparável, eles não poderão deixar de se perguntar se os valores religiosos, que eles evidentemente colocam acima de tudo, não têm

---

<sup>401</sup> Lima Vaz, no seguinte excerto, ressalta o contraste entre a forma de pensar e enxergar o mundo do alto e baixo medievos: “(no alto medievo – grifo nosso) se o homem se insere no ‘cosmos’ como parte no grande Todo, sua atividade mais alta é a contemplação (*theoria*) de sua harmonia. Deste modo, a subjetividade humana reflete a totalidade do mundo; e as criações do homem, bem como seu progresso, não acrescentam nenhuma perfeição no cosmos divino. Um tipo de racionalismo irá, é certo, surgir neste contexto quando a Natureza dos antigos for redescoberta e a razão aristotélica fizer sua aparição nas escolas do século XII”. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 174.

<sup>402</sup> Nas palavras de Lima Vaz: “os esquemas herdados da razão agostiniana e neoplatônica se mostravam inadequados para captar e assimilar as dimensões novas trazidas ao seio do mundo cristão pela ‘razão’ aristotélica, sobretudo sua noção de Natureza”. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 29.

muito a perder ao se aliarem a um pensamento tão pouco acolhedor espiritualmente<sup>403</sup>.

É neste efervescente contexto que exsurge o pensamento de Tomás de Aquino. Tratava-se de uma época em que o obscurantismo religioso<sup>404</sup> dos primórdios da Idade Média já dava claros sinais de enfraquecimento, abrindo espaço para uma perspectiva mais racional não só na forma de se conciliar e compreender a relação entre a fé e o *logos*, mas também na maneira de se enxergar o próprio indivíduo, bem como o mundo e a Natureza<sup>405</sup>. E São Tomás, certamente, foi um dos maiores, talvez o maior, expoente deste tempo, o que é evidenciado por sua história de vida e pela indisputável grandiosidade de sua obra.

A história de Tomás de Aquino é marcada, desde sua infância, pela dedicação ao conhecimento. Entre os 4 e 5 anos de idade, ele iniciou seus estudos em Monte Cassino, sob a ordem dos beneditinos, onde permaneceu por aproximadamente 10 anos. Todavia, no ano de 1239, ele foi forçado a deixar o mosteiro, devido aos conflitos militares travados entre o papado e Frederico II. Foi por esta razão que, em sua adolescência, São Tomás foi matriculado na recém criada Universidade de Nápoles<sup>406</sup>, uma das primeiras instituições

---

<sup>403</sup> “La eternidad del mundo y de la materia admitidas como postulados, ¿no vienen a contradecir al dogma de la creación? La espiritualidad del conocimiento humano, su aptitud para alcanzar las verdades supremas, ¿no se encuentran comprometidas por la implicación demasiado imbuída de la vida intelectual en la de los sentidos? ¿Se puede aún hablar de Causa Creadora y de Providencia con este acto puro, replegado sobre sí mismo, que corona el sistema? Las lagunas y las obscuridades, al mismo tiempo que un ambiente positivo y científico, pondrán en guardia a los pensadores religiosos, tanto del Islam como del Cristianismo, contra las especulaciones del Estagirita. Domina por su valor racional incomparable, no podrán evitar preguntarse si los valores religiosos, que ellos colocan evidentemente por encima de todo, no tienen mucho que perder al aliarse con un pensamiento tan poco acogedor espiritualmente”. GARDEIL, H. D. *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 16.

<sup>404</sup> Sobre o obscurantismo religioso, Karine Salgado ressalta: “a abordagem do homem encontra-se, ainda, completamente atrelada à figura divina, o que não permite espaço para a compressão do homem de outro modo que não como criatura cujo único fim é Deus”. SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana: a contribuição do alto medievo*. *Op. cit.*, p. 59.

<sup>405</sup> Essa abertura filosófica é percebida claramente no pensamento de Abelardo, Pedro Lombardo, São Bernardo, Duns Escoto, entre outros. Para uma leitura mais aprofundada sobre este tema, ver os livros de Karine Salgado, em especial os dois volumes da obra *A Filosofia da Dignidade Humana*.

<sup>406</sup> Na lição de John Finnis, sobre a universidade de Nápoles: “esta escola de estudos gerais e jurídicos foi fundada por Frederico II em 1224, para rivalizar com a universidade papal e a escola de direito de Bolonha, e para formar homens para o serviço imperial. Durante quase cinco anos, Tomás de Aquino frequentou os cursos de artes liberais e filosofia” (this school of general and legal studies was founded by Frederick II in

universitárias do ocidente, onde ele teve contato com uma pluralidade de pensadores de diferentes origens e tradições, dentre os quais se destacam as tradições aristotélicas árabe e judaica.

A filosofia do Estagirita ingressara no mundo árabe aproximadamente no séc. VIII e, como bem aponta Lima Vaz<sup>407</sup>, irrompe os mesmos questionamentos que, séculos depois, iriam sacudir a Europa ocidental. Os grandes nomes da tradição aristotélica na Arábia são, certamente, Avicena e Averróis. Avicena (980-1037), ou Ibn Sina foi, além de exímio médico, também um gênio da filosofia, que logrou conciliar a lógica e racionalismo característicos de Aristóteles ao caráter transcendental do neoplatonismo. Nos dizeres de Lima Vaz: “a transcendência do Deus de Avicena dificilmente poderia conciliar-se com a transcendência do criador bíblico. Ele é, essencialmente, o Deus dos filósofos: síntese do bem platônico, do ato puro aristotélico, e do uno plotiniano”<sup>408409</sup>. Este caráter conciliador do pensamento de Avicena é, também, um traço marcante em São Tomás, que, conforme se verá abaixo, adota uma interpretação de Aristóteles notadamente original, que possibilita a harmonização e convivência do Estagirita com a fé cristã.

Em sentido oposto a Avicena, Averróis (1126-1198), ou Ibn Roschd, propõe uma interpretação mais extrema e inflexível do aristotelismo, que coloca em evidente tensão a relação entre a fé e a razão (a leitura de Averróis de Aristóteles é chamada, até hoje, de teoria das duas verdades). Com bem aponta Lima Vaz: “ao contrário de Avicena (...), Averróis distingue radicalmente o plano da demonstração, no qual o sistema de Aristóteles se apresenta com os predicados da ciência e tem por objeto o necessário racionalmente fundado, e o plano da probabilidade e exortação piedosa, no qual a religião e a teologia não se elevam acima da opinião e do mito”<sup>410</sup>. A arrojada filosofia de Averróis foi, como se pode imaginar, disruptiva e resistida pela Igreja Católica na Europa do século XIII. O próprio São Tomás, embora certamente influenciado pelas ideias averroístas, rechaça e

---

12 24, to rival the papal university and law school of Bologna, and to train men for imperial service. For almost five years Thomas followed the course in liberal arts and philosophy). FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. *Op. cit.*, p. 4.

<sup>407</sup> Ver LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I*. *Op. cit.*, p. 12

<sup>408</sup> Plotino (205-270 d.C.) foi um dos principais filósofos gregos da Antiguidade, e, certamente, o grande nome do neoplatonismo.

<sup>409</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I*. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>410</sup> *Ibidem*, p. 15-16.

combate esta leitura tão extremista do Estagirita. Isso, contudo, não diminui a imensa contribuição de Averróis para a crise filosófica do baixo medievo.

Ao lado da tradição árabe, a filosofia aristotélica de origem judia também influencia sobremaneira a cristandade. Seus principais nomes são Avicbron (ou Ibn Gebirol) e Maimônides (ou Moisés ben Maimon), que representam, respectivamente, as correntes aristotélicas conciliadora e radical, assim como Avicena e Averróis o foram no mundo árabe.

Foi a partir destes pensadores que, na Universidade de Nápoles, Tomás de Aquino teve contato com Aristóteles, filósofo que, inquestionavelmente, mais impactou seu trabalho (de forma geral). A relação entre o Estagirita e São Tomás é uma das mais célebres e frutíferas da história da filosofia, e moldou não só o pensamento do próprio Tomás de Aquino, como também da própria Igreja Católica e da filosofia ocidental. Não podemos deixar de ressaltar, todavia, que as considerações de São Tomás concernentes ao Direito Natural são, em grande medida, fruto de sua leitura do trabalho Cícero, ainda que esta notável influência seja esquecida pela doutrina, ou admitia apenas de forma implícita – é justamente esta conexão e complementariedade que evidenciamos no presente trabalho.

Cícero, de fato, é considerado por grande parte da doutrina como o principal teórico do Direito Natural da Antiguidade, sendo o primeiro pensador a tecer uma análise mais sistematiza sobre a *Lex Naturalis* e sua relação com o Direito Positivo<sup>411</sup>. Partindo dessa premissa, faz todo sentido analisar o jusnaturalismo de São Tomás em vista da jusfilosofia edificada pelo Orador e não apenas com base nos ensinamentos oriundos da tradição grega. Existem, inclusive, várias evidências que suportam esse raciocínio. Para mencionar algumas:

---

<sup>411</sup> Jed Atkins, no seguinte excerto, reconhece a importância cabal de Cícero para a construção do jusnaturalismo clássico: “Eu argumento que, em suas Leis, Cícero é amplamente bem-sucedido em estabelecer como a razão e a natureza podem ‘preservar e proteger’ aquilo que necessariamente abrange o convencional, o prático, o contingente e o irracional. Cícero utiliza categorias do direito romano para desenvolver ainda mais os fundamentos das ideias platônicas sobre a relação entre natureza e costume. O resultado é o relato mais desenvolvido e atraente da relação entre o direito natural e o direito positivo ou convencional antes de Tomás de Aquino” (I argue that in his Laws Cicero is largely successful in working out how reason and nature may ‘preserve and protect’ that which necessarily encompasses the conventional, practicable, contingent, and irrational. Cicero uses categories from Roman law to develop further basic Platonic insights into the relationship between nature and custom. The result is the most developed and attractive account of the relationship between natural law and positive or conventional law prior to Thomas Aquinas). ATKINS, Jed W. *Cicero on Politics and the Limits of Reason: the Republic and the Laws*. *Op. cit.*, p. 11.



- (i) o Doutor Angélico cita Cícero, nominalmente, inúmeras vezes, em se não todos, quase todos seus textos.
- (ii) O Orador muito influenciou Santo Agostinho, sendo o jusnaturalismo agostiniano, por sua vez, uma das bases da própria jurística tomista – Jean-Marie Aubert, tradutora e comentadora da *Suma Teológica*, faz uma interessante reflexão sobre este tema (citada abaixo), correlacionando os três autores ora mencionados, justamente, ao discorrer sobre o conceito de Direito Natural do Aquinata.
- (iii) A obra de Cícero foi uma das matrizes do trabalho de recuperação do Direito Romano realizado pelos glosadores nos primeiros séculos do Baixo Medievo, ainda que o tema do Direito Positivo não seja, talvez, o grande foco do Arpinata (esta questão é muito bem trabalhada por Alberto Barros em seu texto *O Humanismo Jurídico*, que, inclusive, citamos abaixo). O trabalho da Escola de Bolonha é, a seu turno, também um dos fundamentos do jusnaturalismo tomista.
- (iv) Conforme já ressaltado acima, São Tomás adota uma perspectiva eminentemente jurídica ao discorrer sobre o Direito Natural, revelando, assim, uma nítida conexão com a rica e refinada teoria legal exsurgida em solo romano.

Foi também durante seus estudos em Nápoles que São Tomás conheceu a Ordem dos Dominicanos<sup>412</sup>, um dos acontecimentos mais marcantes de sua vida. Diferentemente da prestigiada e rica Ordem dos Beneditinos, que era senhora de vários mosteiros na região da Sicília e em outras partes da Europa, a Ordem de São Domingos tinha como principal

---

<sup>412</sup> A Ordem dos Dominicanos, também chamada de Ordem dos Pregadores ou Ordem de São Domingos, foi fundada pelo então frade Domingos de Gusmão, no início do século XIII. Domingos de Gusmão, entretanto, faleceu pouco tempo depois da fundação da Ordem, no ano de 1221. Ele foi canonizado pelo papa Gregório IX, em 1234. Le Goff retrata brevemente a vida de São Domingos na seguinte passagem: “Domingos, nascido em Caleruega, em Castela, por volta de 1170, torna-se cônego do capítulo de Osma em 1196. Durante uma missão, ele atravessou o Languedoc e ficou admirado com a importância que os hereges tinham aí. Decidiu combatê-los no próprio terreno deles, vivendo na pobreza e dedicando-se à pregação. (...) Reuniu em torno dele uma fraternidade de clérigos, e o grupo conheceu sucesso suficiente para ser reconhecido pelo Papa Inocêncio III, em 1215. (...) Domingos enviou seus irmãos a diversos centros urbanos, de preferência importantes, e particularmente Bolonha e Paris”. LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Op. cit., p. 199.

fonte de renda para seu sustento e manutenção a mendicância, sendo um dos requisitos para nela se filiar o voto de castidade.

A nobre família de Tomás de Aquino foi veementemente contra sua adesão aos dominicanos, tanto que, em 1243, durante uma viagem de São Tomás de Roma à Paris, seus irmãos o capturaram e sua família o manteve preso em seu castelo por aproximadamente um ano. Ao longo deste um ano, foram envidados todos os esforços para que Tomás de Aquino mudasse de ideia, e, inclusive, para que abandonasse sua vocação religiosa. Dizem as lendas que seus irmãos chegaram ao ponto de contratar uma cortesã para o seduzir. Entretanto, São Tomás não foi dissuadido da decisão de se juntar à ordem dos mendicantes<sup>413</sup>, e, ao final, sua mãe, ainda que inconformada, auxiliou-o em sua fuga<sup>414</sup>.

Após este icônico episódio de sua história, Tomás de Aquino foi enviado pelos dominicanos para estudar na Universidade de Paris, uma das mais prestigiadas, talvez a mais prestigiada, instituição de ensino da Europa Ocidental. Seríamos omissos se não citássemos, ainda que brevemente, o papel ímpar desempenhado pelas universidades para as

---

<sup>413</sup> A expressão “ordem dos mendicantes” se refere tanto à ordem dos dominicanos como dos franciscanos. Elas representam, de fato, uma ruptura na forma como as ordens religiosas da baixa idade média eram organizadas e operavam. Na lição de Jacques Le Goff: “estas ordenas não eram constituídas de monges que viviam na solidão coletiva dos mosteiros isolados, mas de regulares que viviam em comunidade em meio das pessoas nas cidades. Foi essa sociedade nova que eles formaram pela pregação e pela prática litúrgica; um cristianismo novo em que o interesse pelos leigos era maior e onde a preocupação de adaptar tanto os clérigos como os leigos ao progresso da cristandade europeia era dominante e foi de grande eficácia”. *Ibidem*, p. 198.

<sup>414</sup> Ralph McInerney relata com mais detalhes este curioso evento da vida de São Tomás no seguinte excerto: “sua mãe convocou aliados em Roma para influenciar Tomás, mas seus irmãos recorreram a um método mais rudimentar de persuasão. Eles introduziram uma mulher de ‘fácil virtude’ no quarto de Tomás, tentando apelar à razão do jovem por meio de sua concupiscência. Da forma como a história é contada, Tomás pegou o galho de uma árvore que estava no fogo, e expulsou a pobre garota do quarto (...). Naturalmente, todas essas histórias foram submetidas a dúvidas céticas por historiadores, e descartadas como mitos piedosos. No entanto, elas são fortemente sustentadas pela tradição oral e fizeram parte do processo posterior de canonização de Tomás” (his mother invoked allies in Rome to influence Thomas, but his brothers had recourse to cruder persuasion. They introduced a woman of easy virtue into Thomas's room, seeking to appeal to the young man's reason through his concupiscence. As the story is told, Thomas snatched a brand from the fire and drove the poor girl from the room (...). Of course all these stories have been subjected to skeptical doubt by later historians and dismissed as pious myths. But they are powerfully sustained by the oral tradition and figure in the later process of Thomas's canonization). MCINERNEY, Ralph. *Aquinas*. Cambridge: Polity Press, 2004, p. 12.

transformações não só filosóficas e teológicas, como também políticas, jurídicas, sociais e econômicas ocorridas nos séculos XIII em diante.

Conforme leciona Lima Vaz<sup>415</sup>, a fundação das universidades foi resultado concomitante do fortalecimento das escolas urbanas e do enfraquecimento das escolas monásticas. Estes novos centros de conhecimento eram, ainda, umbilicalmente ligados à Igreja, que figurava como o agente sociopolítico elementar da época e que exercia sobre as novas escolas sua autoridade. Tanto é assim que a teologia se destacava diante dos demais ramos do saber. Isso, contudo, não significa que a universidade se limitava ao estudo da fé, já que, ao lado da faculdade de teologia, fora instituída, também, a faculdade de artes liberais e filosofia (dentre os filósofos estudados na faculdade de artes, Cícero, certamente, é um deles, conforme aponta Ralph McInerny<sup>416</sup>).

A universidade, portanto, não só continha em seu programa o ensino de disciplinas seculares (chamadas de *trivium* e *quadrivium*<sup>417</sup>), como também admitia como alunos pessoas que não provinham apenas da classe eclesiástica. É por isso, inclusive, que o nome dado inicialmente às universidades era o de *studium generale*.

---

<sup>415</sup> Nos dizeres de Padre Vaz: “nesta ordem de considerações, o fato decisivo é a fundação das universidades medievais. Elas surgem por um processo normal de fortalecimento das escolas urbanas que, no século XII, haviam suplantado as escolas monásticas. Tais universidades, entretanto, inserem-se num contexto político-religioso que lhes dá plena significação – a existência da Europa ocidental como uma cristandade. A universidade se constitui como um órgão institucional do corpo religioso-político da cristandade, ao lado do sacerdócio e do império. Daí a proteção que lhe dispensam os pontífices romanos, e a autoridade que sobre ela exercem. (...). Ela é um órgão docente no corpo da cristandade e o ensino e estudo da teologia formam, evidentemente, sua mais alta atividade. Por outro lado, não é o fato de cultivar por si mesmo todos os ramos do conhecimento que lhe merece o nome de universidade (...), mas o fato de estar aberta aos estudantes e mestres que acorrem de todos os pontos da cristandade”. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I. Op. cit.*, p. 22.

<sup>416</sup> “A formação nas artes liberais baseava-se em textos autoritativos, autoridades e autores (auctores). Prisciano e Donato escreveram os textos sobre os quais se baseava o estudo da gramática. Cícero era a autoridade em retórica e Aristóteles em lógica. Essas artes, juntamente com as do quadrivium, consideradas valiosas por si mesmas, tinham ainda a vantagem adicional de facilitar uma leitura inteligente das Escrituras Sagradas” (training in the liberal arts was based on authoritative texts, authorities and authors (auctores). Priscian and Donatus wrote the texts on which the study of grammar was based. Cicero was the authority for rhetoric and Aristotle for logic. These arts, along with those of the quadrivium1 worthwhile in themselves, were thought to have the further advantage of facilitating an intelligent reading of Sacred Scripture). MCINERNY, Ralph. *Aquinas. Op. cit.*, p. 6.

<sup>417</sup> O *trivium* e o *quadrivium* são os dois blocos de disciplinas das artes liberais que faziam parte da educação oferecida pelas universidades do baixo medievo. O *trivium* é composto por três matérias: a gramática, a lógica e a retórica, que eram conhecidas como as artes da palavra. O *quadrivium* é composto por quatro matérias: a aritmética, a geometria, a astronomia e a música, que eram conhecidas como as artes dos números.

Assim, apesar de o estudo de matérias temporais ser, ainda, secundário em relação à teologia, é inegável que a atmosfera universitária da época fervilhava com novos saberes, culturas e orientações filosóficas. E este ambiente foi o solo fértil de várias mudanças que ocorreram ao longo da baixa idade média, seja no campo da própria fé, tal como ora discorrido, como também no campo político, que já iniciava o caminho para a unificação dos Estados Nacionais, e econômico, que já sentia as primeiras manifestações do mercantilismo. Estas mudanças, ainda que embrionárias no século XIII, já prenunciavam a imenso estrondo cultural que viria poucos séculos depois, na era do renascimento. E uma das áreas que mais absorveu este turbilhão de ideias foi, certamente, o Direito.

O baixo medievo é, de fato, um tempo de intensa reviravolta no campo da jurídica. Primeiro, pela retomada do estudo do Direito Romano no século XII, obra dos glosadores<sup>418</sup> da recém fundada Universidade de Bolonha<sup>419</sup>, que tomaram para si a tarefa de analisar, minuciosamente, o *Corpus Iuris Civilis* elaborado pelo Imperador Justiniano. Nesta época, ainda era incipiente e distante ideia do Direito enquanto ordenamento jurídico secular e completamente desprendido da religião. Todavia, da mesma forma que o ímpeto racionalista consubstanciado em Aristóteles arrebatava a relação entre filosofia e fé, ele também se projeta sobre o estudo da Lei, que, combinado com a influência do Direito Romano, passa a ser enxergada e examinada de forma sistematizada, concatenada e harmoniosa, já renunciando o modelo autônomo de ordem jurídica que temos atualmente.

Outro ponto de extrema relevância para o contexto jurídico da época foi a reforma implementada pelo papa Gregório VII<sup>420</sup>, no ano de 1085. A despeito das pretensões

---

<sup>418</sup> Os glosadores, também conhecidos como Escola de Bolonha, foram juristas do baixo medievo, cujo trabalho consistia em analisar os fragmentos legais e doutrinárias elaboradas pelos juristas romanos, no intuito de extrair seu significado normativo.

<sup>419</sup> A Universidade de Bolonha é considerada a mais antiga do Ocidente, tendo sido fundada no ano de 1088.

<sup>420</sup> Objetivo primordial da reforma gregoriana foi o de recuperar a autonomia política da Igreja Católica, distanciando-a do poder secular do Sacro Império Romano Germânico. À época, os bispos da Igreja responsáveis por bispados situados em terras sob o domínio do Império eram tradicionalmente nomeados pelo próprio imperador. Gregório VII e outros eclesiásticos enxergavam esta prática com maus olhos, acusando a interferência do poder secular de ser responsável pela corrupção da Igreja Católica. Por esta razão, o *Dicatus Papae*, publicado por Gregório VII, determinou que a nomeação de bispos passaria a ser de competência da Igreja Católica. Este edito foi um dos principais causadores dos conflitos entre o papado e os imperadores que ocorreram nos séculos seguintes.

políticas<sup>421</sup> da reforma gregoriana, sobre as quais não convém aqui aprofundarmos, nota-se que um de seus principais objetivos foi o de melhor sistematizar o direito canônico da época, lançando mão de uma técnica jurídica mais apurada, que possibilitasse a atualização do *Corpus Canorum* para um texto cristalino e certo<sup>422</sup>. E, para que isso fosse colocado em prática, a classe eclesiástica se valeu do que havia de mais avançado em termos de ciência jurídica até então, que era, certamente, o Direito Romano.

Essa recuperação do estudo do Direito Romano no princípio e ao longo do baixo medievo é claramente refletida em São Tomás, que se baseia, ao discorrer sobre os conceitos de Direito e Direito Natural, não na ideia de *Ius* oriunda do saber grego, mas sim

---

<sup>421</sup> Com a retomada do estudo do Direito Romano e o aprimoramento da técnica jurídica, observa-se a nítida tentativa, seja por parte da Igreja, seja por parte do Império, de se valerem de uma leitura um tanto quanto enviesada do instituto do Direito, para se fortalecerem no âmbito político e tomarem as rédeas do governo terreno. Sobre as pretensões do papado, Cezar Cardoso leciona: “de fato, a preocupação com o monopólio do direito canônico veio ao encontro da visão gregoriana de manter o poder papal mediante a técnica jurídica (...). Destarte, Gregório VII apressa-se a editar compilações de quatro grandes cânones, contendo as leis da Igreja desde os mais remotos tempos. (...). Esse é o primeiro dos sinais que Gregório VII não deseja, somente, consagrar a autonomia da Igreja, mas sim declarar que a legitimidade do poder imperial é dependente da assertiva papal” (SOUZA NETO, Cezar Cardoso. RODRIGUES, Maria Rafaela Junqueira Bruno. e PIÑA, Felipe Luiz. A reforma gregoriana e a estruturação da *ius ecclesiae*: o direito como forma de separação entre a religião e o estado. *O Ensino Religioso Escolar*: Trabalhando o Transcendental que Existe no Humano, São Paulo, v. 10, p. 25-37, 2022, p. 33-34). Sobre os anseios do Imperador, colacionamos o seguinte excerto do Visconde James Bryce, acerca da casa dos Hohenstaufen: “tudo o que os juristas mais servis de Roma haviam atribuído aos seus príncipes despóticos foi diretamente transferido para a majestade cesariana que herdou o seu nome. Ele era o ‘Senhor do Mundo’, mestre absoluto das vidas e propriedades de todos os seus súditos, ou seja, de todos os homens; a única fonte de legislação, a personificação do direito e da justiça. (...) O próprio Hohenstaufen não demorou em aceitar essas magníficas atribuições de dignidade, e, embora professasse modestamente seu desejo de governar de acordo com a lei, ao invés vez de sobrepujá-la, sem dúvida foi incitado por elas a uma afirmação mais veemente de uma prerrogativa tão santificada pelo tempo e pelo que parecia ser uma ordenação divina” (all that the most servile jurists of Rome had ever ascribed to their despotic princes was directly transferred to the Caesarean majesty who inherited their name. He was ‘Lord of the World’, absolute master of the lives and property of all his subjects, that is, of all men; the sole fountain of legislation, the embodiment of right and justice. (...) The Hohenstaufen himself was not slow to accept these magnificent ascriptions of dignity, and though modestly professing his wish to govern according to law rather than override the law, was doubtless roused by them to a more vehement assertion of a prerogative so hallowed by age and by what seemed divine ordinance). BRYCE, James, D.C.L. *The Holy Roman Empire*. 4a. Ed. Londres: Macmillan, 1901, p. 173.

<sup>422</sup> Vejamos, nesse sentido, as palavras de Cezar Cardoso: “especificamente no que concerne a Gregório VII, há uma preocupação notável deste pontífice com o direito canônico (...). Não por acaso, o papa lança uma coleção de compilados de decisões canônicas visando substituir os textos espúrios e atualizar o *Corpus canorum* que remonta à época de Gelásio I”. SOUZA NETO, Cezar Cardoso; RODRIGUES, Maria Rafaela Junqueira Bruno; e PIÑA, Felipe Luiz. A reforma gregoriana e a estruturação da *ius ecclesiae*: o direito como forma de separação entre a religião e o estado. *Op. cit.*, p. 32.

no conceito de Direito cunhado pela jurística romana, qualificado especialmente por sua tributividade, bilateralidade e pretensão igualitária e universal.

Esta forma de se enxergar o jusnaturalismo tomista é, inclusive, mais consentânea à complexidade sociopolítica da Europa ocidental do século XIII, que, à época, vivenciava a crise ética denotada pela ascensão do racionalismo aristotélico, além de enfrentar ascensão dos conflitos militares entre seus dois principais agentes políticos, a Igreja e o Império, pelo governo do mundo secular.

A busca e retomada do Direito Romano nesta conjuntura histórica, portanto, não pode ser enxergada como uma feliz coincidência do destino, mas, antes, como a resposta a uma demanda precisa da sociedade da época, que reclamava uma estrutura jurídica que fosse capaz de oferecer maior segurança e certeza em meio a tantas intempéries. É por esta razão que tanto se argumenta ser imperativo analisar o jusnaturalismo tomista não sob a ótica da filosofia moral grega, mas sob a perspectiva da jusfilosofia erigida em Roma, da qual Cícero é, certamente, um de seus principais e mais prolíferos expoentes. Vejamos, nesse sentido, a lição de Camila Ezídio:

A sociedade feudal do medievo, já não é a pólis grega, as relações dos cidadãos e dos povos no séc. XIII não podem ser ordenadas única e exclusivamente por meio da virtude que orienta a ação em direção ao bem comum, este, por sua vez, também já não parece ser suficiente para suprir as necessidades e interesses de trabalhadores, senhores, reis e Igreja. Diante disso, Cícero, e a jurisprudência romana, oferecem a Tomás uma teoria política/jurídica cujos princípios foram observados em sentido prático na Roma Antiga. Desse modo, uma sociedade na qual o ordenamento necessitava de leis não só civis particulares, mas naturais e também que regulassem as relações entre os povos conquistados, através do *ius gentium*, se aproximava mais da sociedade medieval em expansão intelectual, territorial e também política na qual vivia Tomás.<sup>423</sup>

É justamente esta pluralidade contextual e conceitual – tão marcante na Europa do século XIII – que confere tamanha beleza e profundidade ao jusnaturalismo de São Tomás de Aquino, a ponto de ele ser considerado singular na história da humanidade. Sua análise sobre o *Jus Naturale* é produto de uma multidão de tradições filosóficas de diferentes

---

<sup>423</sup> EZÍDIO, Camila. O papel de Cícero na filosofia política de Tomás de Aquino: mudanças teóricas e sociais. *Revista Sísifo*, n. 13, vol. 2, ps. 124-138, 2021, p. 131.

origens, além de sofrer o intenso influxo da jurística romana, através de Cícero e outros corifeus do estudo do Direito.

Paralelo a isso, Tomás de Aquino se insere em um cenário social multifacetado, marcado por conflitos políticos entre o poder secular e espiritual, pelo nascimento das universidades, e, não é exagerado dizer, pelo desabrochar de uma nova concepção ética. E o Doutor Angélico, como perspicaz estudioso e figura cosmopolita que foi, viveu intensamente este momento. Primeiro, conforme salientado acima, na Universidade de Nápoles, e, em seguida, em Paris, que à época, representava o centro intelectual da cristandade.

Foi durante sua primeira estadia em Paris que Tomás de Aquino redigiu um de seus primeiros trabalhos, o *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*. Foi também em Paris que ele conheceu o lendário Alberto Magno, catedrático de Teologia que se tornaria seu grande mestre e que consolidaria, definitivamente, o apreço de São Tomás pela obra do Estagirita. Alberto Magno<sup>424</sup> foi autor de uma vasta bibliografia nos campos da teologia, lógica, ciência, ética e inúmeros outros ramos do saber. Era um ávido conhecedor e comentador da tradição aristotélica árabe, além de ter traduzido, parafraseado e sistematizado a obra completa de Aristóteles.

Em 1248, Alberto foi enviado para lecionar em Colônia, na Alemanha, e Tomás de Aquino o acompanhou. Em Colônia, ele assumiu o posto de professor aprendiz, sob a tutela de Alberto Magno, não sem antes ter rejeitado uma nova investida de sua família de alterar seu caminho. Desta vez, a tentativa foi feita com a intervenção do próprio papa

---

<sup>424</sup> Alberto Magno, ou Alberto o Grande, foi um dos maiores intelectuais de seu tempo, ao lado de São Boaventura e de seu pupilo, São Tomás de Aquino. Hegel, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, discorre brevemente sobre sua vida. Vejamos: “entre aqueles que se destacaram por seus comentários sobre os escritos de Aristóteles, devemos mencionar especialmente Alberto Magno, o mais célebre escolástico alemão. Ele nasceu em 1193 ou 1205 em Lauingen, às margens do Danúbio, na Suábia, e primeiramente estudou em Pádua, onde seu local de estudo ainda é mostrado aos viajantes. Alberto escreveu muito, e vinte e um volumes de suas obras ainda nos restam. Ele (...) era especialmente versado nos escritos dos árabes e rabinos, assim como conhecia bem as obras de Aristóteles, embora ele próprio não entendesse nem grego nem árabe” (amongst those who distinguished themselves through their commentaries on Aristotle’s writings, we must specially mention Albertus Magnus, the most celebrated German schoolman, (...). He was born in 1193 or 1205 at Lauingen on the Danube in Swabia, and began by studying at Padua, where his study is still shown to travelers. Albert wrote a great deal, and twenty-one folios remain to us of his writings. He (...) was specially conversant with the Arabians and the Rabbis, as he was also well acquainted with the works of Aristotle, although he himself understood neither Greek nor Arabic). HEGEL, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*. V. III. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1895, p. 75-76.

Inocência IV, que ofereceu o nomear abade do mosteiro de Monte Cassino, mesmo sem a necessidade de que ele se desfiliasse da Ordem dos Dominicanos e se juntasse ao Beneditinos. Novamente, todavia, Tomás de Aquino se mostrou firme em seu propósito, e recusou a generosa proposta do Sumo Pontífice<sup>425</sup>.

Após alguns anos em Colônia, São Tomás retornou a Paris para obter seu título de mestre, e, por lá, o incansável viajante se aquietou. Foi nomeado inicialmente professor aprendiz e, em 1256, assumiu a cadeira de Teologia – nesta mesma época, também lecionava em Paris São Boaventura, monge franciscano<sup>426</sup> que, ao lado de São Tomás, desponta como um dos principais baluartes da teologia e filosofia da Idade Média<sup>427</sup>. Durante este período,

---

<sup>425</sup> A firme personalidade de São Tomás, aliado ao seu jeito calado e à sua grande estatura e presença física, renderam-lhe o apelido de “Boi Mudo”. Foi o próprio Alberto Magno, contudo, que já reconhecendo o brilhantismo de Tomás de Aquino, contestou o cognome. Nas palavras de McInerny: “foi Alberto Magno quem retorquiu ao apelido de Tomás, dado por seus colegas, ao prever que o mugido desse boi seria ouvido por toda a Europa. ‘Mugido’ não parece ser o adjetivo adequado para o estilo casto e calmo dos escritos de Tomás, mas a previsão sobre sua influência se confirmou” (it was Albert who retorted to Thomas's nickname with his fellow students by predicting that the bellowing of this ox would be heard all over Europe. Bellowing does not seem the apt adjective for the chaste and calm style of Thomas's writings, but the foretelling of his influence was borne out). MCINERNY, Ralph. *Aquinas. Op. cit.*, p. 13.

<sup>426</sup> A ordem dos franciscanos, fundada por São Francisco de Assis em 1209, era, ao lado dos dominicanos, também mendicante. Todavia, havia diferenças contundentes entre elas, como bem aponta Karine Salgado, no seguinte excerto: “franciscanos e dominicanos têm visões diferentes sobre quaisquer temas devido a pressupostos adotados. Os franciscanos (frades menores) têm na pessoa de São Francisco a referência maior para sua conduta e para sua doutrina. Já os dominicanos (ordem dos pregadores), inspirados por Santo Tomás, têm uma visão menos particularizada e, por isso, o homem na sociedade prevalece sobre o homem indivíduo”. SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana: por que a essência não chegou ao conceito? Op. cit.*, p. 36.

<sup>427</sup> Diferentemente de São Tomás de Aquino, observa-se no pensamento de São Boaventura o intuito de harmonizar o sistema filosófico de Santo Agostinho ao contexto histórico do séc. XIII. Nos dizeres de Karine Salgado: “São Boaventura é o grande expoente do século XIII e, com sua obra, a filosofia medieval sintetiza a tradição agostiniana com as inovações cada vez mais constantes neste período. A presença do aristotelismo não lhe passa despercebida e, embora o afaste especialmente no tocante à relação da razão e fé, emprega-o na abordagem do intelecto e de suas faculdades” (SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana: por que a essência não chegou ao conceito? Op. cit.*, p. 35). Nesse contexto, Lima Vaz sintetiza a relação entre São Tomás e São Boaventura na seguinte lição: “para Etienne Gilson, por exemplo, os dois grandes nomes que dominam o século, são Boaventura e santo Tomás de Aquino, encarnariam direções divergentes da ‘filosofia cristã’: são Boaventura optando por santo Agostinho (e por Platão), santo Tomás de Aquino tomando conscientemente o partido de Aristóteles contra as tendências platonizantes do próprio santo Agostinho. Para Fernando Van Steenberghen, tal divergência entre os dois grandes teólogos seria ilusória: são Boaventura representaria um estágio da assimilação de Aristóteles em que a constituição de uma filosofia integral e autônoma a serviço da teologia não teria sido ainda realizada; realização que seria a obra própria de santo Tomás, de sorte a que santo Tomás venha a ser o termo de um movimento, o movimento mesmo de constituição de uma ‘filosofia cristã’ inspirada em Aristóteles” (LIMA VAZ,



Tomás de Aquino produziu intensamente e redigiu inúmeras de suas obras, incluindo a *Suma Contra Gentios*<sup>428</sup>, um de seus mais marcantes escritos.

Encerrada sua regência em 1259, São Tomás retomou suas viagens e sua vida itinerante. Retornou primeiramente a Nápoles; foi enviado a Orvieto; e, finalmente, em 1265, foi nomeado pelo então eleito papa Clemente IV como teólogo papal, em Roma. Também neste mesmo ano, assumiu o cargo de professor no *studium conventuale*<sup>429</sup> de Santa Sabina. Foi nesta época que Tomás de Aquino iniciou a redação da *Suma Teológica*, que é considerada sua obra-prima.

A *Suma Teológica* é o texto mais importante de São Tomás para o presente trabalho, pois, embora ela aborde temas majoritariamente ligados à questão fé, é também nela que ele discorre sobre as Leis e o Direito Natural (sobretudo a partir da questão 90). É importante elucidarmos, ainda que brevemente, a estrutura desta obra magnífica da filosofia ocidental. Conforme leciona Gardeil<sup>430</sup>, a *Suma* é fruto da iniciativa de Tomás de Aquino de auxiliar estudantes principiantes, que frequentemente encontravam dificuldades para o estudo diante da falta de metodologia e organização dos textos da época. Por isso, ela foi didaticamente dividida em partes, questões e artigos, além de contar com um número reduzido de argumentos contrários (chamados objeções) e ter sido escrita de forma clara e concisa.

---

Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I. Op. cit.*, p. 25). Embora Padre Vaz reconheça os méritos de ambas estas posições, é importante salientar que ele não coaduna integralmente com nenhuma delas. Ele adota, de fato, uma posição intermediária que, considerando a notória originalidade de São Boaventura, nem o reduz a um reprodutor de Santo Agostinho contra Aristóteles, nem o considera um mero capítulo no caminho da obra de São Tomás.

<sup>428</sup> A *Suma Contra Gentios* é uma obra de São Tomás de caráter apologético e dedicada, portanto, à defesa e demonstração dos dogmas cristãos. Vários temas trabalhados na *Suma Contra Gentios* são, de fato, também encontrados na *Suma Teológica*. Todavia, a *Suma Contra Gentios* possui um objeto mais bem delimitado que a *Suma Teológica*, que aborda inúmeros outros problemas de caráter teológico e filosófico, sendo na primeira que Tomás de Aquino mais se aprofunda sobre as questões da verdade e da fé. Conforme leciona Étienne Gilson: “a *Suma contra gentios* contém a mesma doutrina, mas pretende fundá-la tão completamente quanto possível numa demonstração racional. É aí, pois, que se deve buscar a discussão aprofundada dos problemas discutidos na *Suma Teológica*; eles são retomados, examinados sob todos os ângulos, submetidos à prova de inúmeras objeções e é somente depois de ter triunfado sobre essas múltiplas provas de resistência que as soluções são definitivamente consideradas verdadeiras”. GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 655.

<sup>429</sup> Diferentemente das universidades, que eram abertas a estudantes de variadas origens e com ambições profissionais distintas, o Convento de Santa Sabina era exclusivo para os residentes das casas monásticas. Por isso o nome *studium conventuale*, ao oposto das universidades, que eram chamadas de *studium generale*.

<sup>430</sup> GARDEIL, H. D. *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. Op. cit.*, p. 31.

Esta divisão dos trabalhos em questões, artigos e objeções é muito característica do tempo de São Tomás, sendo amplamente utilizado pelas então nascentes universidades, que buscavam, justamente, um maior rigor acadêmico<sup>431</sup>. E a *Suma*, mesmo que nunca tenha sido finalizada, representa o pináculo deste método. Nota-se aqui, portanto, um estilo textual diametralmente oposto àquele preferido por Cícero<sup>432</sup>, que era repleto de metáforas, alegorias sobre a história de Roma e, com frequência, inclusive ostentava a forma de diálogo, bem como dos textos da Patrística, de forma geral.

Em 1268, São Tomás retornou a Paris e assumiu novamente o posto de regente. Sua segunda regência, contudo, foi notadamente mais difícil e turbulenta que sua primeira. Conforme ressaltado acima, ao longo da idade média, boa parte da classe eclesiástica tinha como principal referência filosófica e teológica Santo Agostinho, e, por consequência, o platonismo. O caráter secular do pensamento de Aristóteles simplesmente não se amoldava tão bem à maneira como a fé cristã era praticada e lecionada no século XIII, fato este que, a princípio, causou diversos conflitos entre o próprio Tomás de Aquino (e demais estudiosos do Estagirita) e outros religiosos de seu tempo<sup>433</sup>.

---

<sup>431</sup> Para esse ponto, remetemos o leitor ao já citado trabalho de Gardeil, *Iniciacion a la Filosofia de Santo Tomas de Aquino*, V.1, que traz uma exposição detalhada sobre o método de pesquisa das universidades do séc. XIII, no capítulo III.1.

<sup>432</sup> Mark Jordan comenta sobre a diferença entre os estilos de redação de Cícero e Tomás de Aquino: “o corpo da *Summa* parece, de fato, desconsiderar as realizações retóricas tanto de Cícero quanto de Ambrósio (...). Tudo o que lemos de Cícero ou Ambrósio na *Summa* será despojado de sua forma retórica original e até mesmo de sua disposição temática. Em Tomás, o leitor não encontra tanto uma apropriação e correção dos tópicos, tropos ou disposições retóricas, mas algo mais próximo de um apagamento completo das características retóricas em favor de uma pedagogia absorvente” (Indeed, the body of the *Summa* appears to discount the rhetorical achievements of both Cicero and Ambrose (...) Whatever we read of Cicero or Ambrose in the *Summa* will be stripped of its original rhetorical shape and even topical disposition. In Thomas, a reader encounters not so much an appropriation and correction of rhetorical topics, tropes, or dispositions, but something more like the erasure of rhetorical features altogether in favor of a devouring pedagogy). JORDAN, Mark. Cicero, Ambrose, and Aquinas “On Duties” or the Limits of Genre in Morals. *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 33, n. 3, pp. 485-502, Sep., 2005, p. 496-497.

<sup>433</sup> Lima Vaz ilustra as três fases da relação entre a Igreja Católica e o pensamento de Aristóteles, apontando que: “a atitude da Igreja, primeiramente francamente hostil a Aristóteles, depois aceitando sua presença, e finalmente encorajando a assimilação cristã do aristotelismo” (LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I. Op. cit.*, p. 19)”. É importante mencionarmos que Tomás de Aquino teve papel primordial nesse caminho, que, sem ele, talvez sequer seria possível.

Vale lembrar, contudo, que São Tomás, embora fosse sim um aristotélico, destoava das interpretações<sup>434</sup> mais extremas do pensamento do Estagirita, oriundas notadamente do pensamento de Averróis (chamadas então de aristotelismo heterodoxo ou averroísmo latino), e que tinham como principal defensor, à época, Siger de Brabante<sup>435</sup>. Assim, ao analisarmos o pensamento de Tomás de Aquino, devemos ter em mente que, para além de filósofo, ou antes mesmo de ser um filósofo, ele era um teólogo (como bem aponta Lima Vaz<sup>436</sup>, essa regra vale não só para o Aquinata, como também para quase todos os grandes pensadores de seu tempo, com exceção do aludido Siger de Brabante, que era mestre das artes). Dessa forma, nota-se que a própria investigação filosófica conduzida no século XIII é pensada dentro de um sistema que é marcado pela questão da fé.

Por isso, é inadequado se falar, seja em São Tomás ou nos demais autores do baixo medievo, em aristotelismo puro, de um lado, e em neoplatonismo puro, de outro. O que se verifica, de fato, é a fusão destas diferentes correntes em maior ou menor grau de intensidade, na tentativa de conciliar a filosofia do Estagirita, o neoplatonismo agostiniano que já mostrava claros sinais de debilidade e os dogmas cristãos.

O aristotelismo agasalhado pelo Doutor Angélico, nesse passo, assume um tom claramente conciliador. Tanto é assim que, na sua segunda regência em Paris, ele próprio se opôs, abertamente, aos averroístas e a Siger de Brabante, havendo redigido a obra *De unitate intellectus contra Averroistas*<sup>437</sup>, especificamente, nesse intuito. É irônico reconhecer,

---

<sup>434</sup> Estas interpretações, por óbvio, sofreram rigorosas objeções por parte da Igreja, havendo sido, inclusive, condenadas pelo Bispo de Paris, Étienne Tempier, nos anos de 1270 e 1277. Embora estas condenações tenham sido direcionadas às teses propostas pelos defensores do chamado aristotelismo heterodoxo, ela resvalou em alguns dos escritos de São Tomás, que foram incluídos pela Igreja.

<sup>435</sup> Siger de Brabante (1240-1284) foi professor da faculdade de artes da Universidade de Paris e o principal propulsor do aristotelismo de Averróis na Europa do século XIII, sendo considerado o fundador do averroísmo latino, ao lado de Boécio de Dacia. Após a condenação da Igreja de 1277, Siger de Brabante foi acusado de heresia e fugiu de Paris. Ele morreu alguns anos depois, em Orvieto.

<sup>436</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I. Op. cit.*, p. 26.

<sup>437</sup> Neste trabalho, São Tomás combate vários pontos da leitura do pensamento aristotélico proposta pelos averroístas. Este intuito fica evidente ainda no início da obra, conforme se percebe do seguinte excerto, em que o Aquinata expõe, sem qualquer reserva, sua oposição à interpretação averroísta acerca da natureza do intelecto: “Assim como todos os homens desejam naturalmente conhecer a verdade, também é inerente aos homens o desejo natural de evitar os erros e de refutá-los quando tiverem essa capacidade. Ora, dentre outros erros, o mais aberrante parece ser o erro através do qual se erra a respeito do intelecto, pelo qual somos capacitados por natureza a, afastados os erros, conhecer a verdade. (...). Mas como a petulância dos que estão errados não cessa de resistir à verdade, o que propomos como nossa intenção é escrever de novo,

portanto, que Tomás de Aquino havia sido chamado de volta à Paris para combater a própria matriz filosófica que abraçara em vida, e por intercessão da própria Igreja que, de início, havia o rechaçado por isso.

São Tomás de Aquino, de fato, encontrara o ponto filosófico perfeito, em que a harmonização de todas as diferentes tradições mencionadas acima se revelou possível, conforme leciona Lima Vaz. Seu pensamento não se trata de mero meio termo entre perspectivas opostas; trata-se de um sistema filosófico completamente original, que se sobreleva como um dos mais aclamados e distintos da história ocidental. O seguinte excerto de Lima Vaz descreve perfeitamente a dimensão e originalidade do pensamento do Aquinata:

entre o aristotelismo heterodoxo e o ‘agostinismo’ tradicional, santo Tomás não segue, entretanto, uma via média. Qualquer tentativa de interpretar sua posição como uma solução de compromisso não respeitaria a originalidade de uma intuição metafísica que encontrou num plano novo – o plano, como havemos de ver, da inteligibilidade radical do ato de existir – a única perspectiva capaz de reunir em síntese orgânica cristianismo e aristotelismo sem sacrificar, por outro lado, certos elementos platônicos (...) que se encontravam definitivamente integrados nas bases da filosofia cristã. (...) A imagem que poderia exprimir a curva de pensamento das teologias agostinianas (como a de são Boaventura) ou do aristotelismo averroísta, é uma imagem circular. Apenas um foco gerador de evidência e demonstração. Deus, no primeiro caso; a natureza, no segundo. E uma única forma de conhecimento que se exerce imperiosamente: no primeiro caso, a fé; no segundo, a razão. A originalidade de santo Tomás consistiu em descobrir que o ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem podem realmente conjugar-se para dar origem a uma visão de mundo coerente e harmoniosa<sup>438</sup>.

Finalmente, em 1270, Tomás de Aquino conclui sua segunda regência em Paris, e partiu mais uma vez para Nápoles, onde atuaria como regente mestre. A saída de São Tomás de Aquino de Paris, inclusive, é enxergada pela doutrina como uma vitória de seus

---

contra o mesmo erro, algo pelo que o citado erro seja manifestamente refutado”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *A Unidade do Intelecto, Contra os Averroístas*. Trad. Por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Belo Horizonte: Paulus, 2017. Kindle Edition (I.I).

<sup>438</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I. Op. cit.*, p. 31-32.

opositores intelectuais, sobretudo dos franciscanos, que viam com maus olhos a propagação do aristotelismo e, à época, embora equivocadamente, associavam o trabalho de Tomás de Aquino ao averroísmo latino<sup>439</sup> (não são fortuitas, portanto, as condenações das teses aristotélicas que ocorreram nesta época).

Poucos anos após seu retorno a Nápoles, na Capela de São Nicolau, São Tomás supostamente teve uma experiência sobrenatural e, após isso, ele se distanciou de sua vida acadêmica, como narra seu fiel secretário, Reginaldo de Piperno<sup>440</sup>. Segundo relatos da doutrina, depois deste ocorrido, o próprio Tomás de Aquino teria dito a Reginaldo que tudo aquilo que ele havia escrito parecia palha perto do que havia presenciado.

Em 1274, São Tomás foi convocado pelo papa Gregório X para apresentar sua obra *Contra os Erros dos Gregos* no segundo Concílio de Lion. Infelizmente, contudo, ele nunca compareceu. A caminho do Concílio, e próximo à mesma abadia de Monte Cassino que fora tão marcante na sua vida e de sua família, Tomás de Aquino sofreu um acidente e foi levado ao mosteiro para convalescer. Embora tenha recuperado um pouco sua saúde e tentado seguir viagem, ele faleceu no ano de 1274, na abadia de Fossanova. Segundo os

---

<sup>439</sup> Ralph McInerny sintetiza os embates intelectuais entre os franciscanos e dominicanos no seguinte excerto: “não que as ideias de Tomás tenham triunfado a curto prazo. Como já foi mencionado, na mente de alguns, ele foi colocado na mesma categoria que os averroístas latinos, sendo acusado de que seu amor excessivo por Aristóteles prejudicava a fé. A curto prazo, os opositores de Tomás venceram, a maioria deles franciscanos. A condenação de 1277 claramente colocou Tomás na mira. Isso ocorreu após sua morte, é claro. À época, os franciscanos começaram a compilar o que consideravam ser distorções feitas por Tomás. Os dominicanos responderam. As duas ordens mendicantes, que tanto fizeram para reformar a Igreja ao longo do século XIII, terminaram esse período como oponentes intelectuais” (not that Thomas's views triumphed in the short term. As has been mentioned, he was tarred in the minds of some with the same brush as the Latin Averroists, his inordinate love of Aristotle being to the detriment - so went the charge - of the faith. In the short term, Thomas's opponents won, most of them Franciscans. The condemnation of 1277 clearly put Thomas in the target area. This was after his death, of course. Then Franciscans began to make compilations of what they took to be Thomas's distortions. Dominicans responded. The two mendicant Orders who did so much to reform the Church throughout the thirteenth century ended it as intellectual opponents). MCINERNY, Ralph. *Aquinas. Op. cit.*, p. 24.

<sup>440</sup> Segundo Ralph McInerny: “Em 6 de dezembro de 1273, Tomás decidiu parar de escrever. Alguns biógrafos conjecturam que ele teve uma espécie de colapso mental. Mas foi uma experiência mística que silenciou Tomás. Depois do que ele viu, disse a Reginaldo, tudo o que ele havia escrito parecia mera palha”. (On December 6, 1273, Thomas decided to stop writing. Some biographers conjecture that he had a kind of mental breakdown. But it was a mystical experience that silenced Thomas. After what he had seen, he told Reginald, everything he had written seemed mere straw). *Ibidem*, p. 24-25.

historiadores e biógrafos<sup>441</sup>, suas últimas palavras foram o Salmo 132:14, que assim diz: “Este é o lugar do meu repouso para sempre; aqui habitarei, pois o tenho desejado”<sup>442</sup>.

Anos após sua morte, e já amplamente reconhecido por seu imenso gênio e pela dimensão de sua obra, São Tomás de Aquino foi canonizado pelo Papa João XXII, no ano de 1323. Pouco mais de dois séculos depois, ele seria proclamado Doutor da Igreja, em 1567, pelo Papa Pio V.

---

<sup>441</sup> Nesse sentido, relata Charles P. Nemeth: “durante suas viagens, em uma carroça aberta, sua cabeça foi atingida pelo baixo galho de uma árvore. Em 1274, enquanto se recuperava em um mosteiro, sua saúde continuou a declinar. Em seu leito de morte, as últimas palavras de São Tomás de Aquino aos monges cistercienses demonstram sua aceitação pacífica da morte iminente: ‘(...) (Salmo 131:14)’”. (During his travels, while riding in an open cart, his head was struck by a low hanging tree limb. In 1274, while recuperating at a monastery, his health continued its downward trend. On his deathbed, St. Thomas Aquinas’s last words to the Cistercian monks signify his peaceful acceptance of his impending demise: ‘(...) (Psalm 131:14). NEMETH, Charles. *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas: Nature and the Natural Law*. Londres: Bloomsbury, 2017. P. 18.

<sup>442</sup> *A Bíblia Sagrada*. Almeida Atualizada. Abbotsford: Zeiset, 2020, p. 1303. Kindle Edition.

## 6. O conceito de *Lex*: os traços iniciais do jusnaturalismo tomista

### 6.1 Os Elementos da Lei

Conforme salientado acima, Tomás de Aquino discorre sobre o instituto do Direito, inclusive (mas não apenas) sobre o *Jus Naturale*, nas questões 90 e seguintes da sua *Suma Teológica*. A estrutura por ele adotada para abordar o tema, refletindo a estrutura da *Suma Teológica* como um todo, é notadamente didática e metódica, sistematizada na divisão das questões em artigos, e dos artigos em sucessivas premissas favoráveis e contrárias ao assunto discutido, denominadas objeções. Antes de iniciarmos nossa análise do jusnaturalismo tomista, entretanto, mister tecermos algumas considerações preliminares.

Primeiro, observa-se que há uma diferença na forma como se abordou a jusfilosofia de Cícero, constante da parte inicial deste trabalho, e o modo como se abordará a jusfilosofia de Tomás de Aquino, constante desta segunda parte da tese. Há, entretanto, um motivo pelo qual isso foi feito. Em Cícero, deu-se grande ênfase em sua bagagem filosófica, em sua ideia de Virtude e, por fim, em sua concepção de Direito Natural. Optou-se por essa via pelo fato de que o Orador, conforme salientado acima, praticamente constrói o conceito de *Jus Naturale*, conjugando o então nascente Direito Romano à ética grega. Julgamos necessário, assim, analisar como este conceito foi formado, o que só foi possível a partir de um exame das bases ético-filosóficas agasalhadas por Cícero, bem como de uma investigação do que se entendia por Direito Romano.

Tomás de Aquino, por outro lado, recebe o conceito de Direito Natural muito mais bem formado que Cícero. Isso não diminui o valor do imenso esforço jusfilosófico por ele empreendido, conforme se perceberá nas linhas abaixo. Todavia, é notório que as bases de seu jusnaturalismo já haviam sido assentadas. O trabalho do Aquinata, assim, não tem tanto como enfoque a construção do conceito de Direito Natural, mas, sobretudo, o aprofundamento e lapidação desta ideia já ventilada desde a Antiguidade. E nisto, inclusive, o Doutor Angélico se excele, já que edifica um jusnaturalismo que, por muitos doutrinadores, é considerado a copa da árvore do Direito Natural clássico. Nosso estudo sobre o pensamento de São Tomás, dessa forma, não aborda em detalhes suas bases filosóficas ou sua ética, como fizemos com Cícero, por mais que estes temas possam ser eventualmente pontuados nas linhas abaixo. Focaremos, ao contrário, nos textos jurídicos

do Aquinata, que, como se verá, adentram não só na temática do Direito Natural, mas também do Direito Positivo, com grande minuciosidade e preciosismo.

Em segundo lugar, é importante tratarmos da influência da filosofia clássica sobre a jurídica de São Tomás. Conforme já exposto acima, o pensamento tomista é profundamente marcado por Aristóteles, o que se percebe, também, no caso específico do Direito. Tanto é assim que são rotineiras as menções de São Tomás ao Estagirita, a quem ele denomina, na *Summa Teológica* e em outras obras, de “Filósofo”.

Todavia, para além da tradição aristotélica, é também nitidamente perceptível a influência da jurídica romana sobre o jusnaturalismo do Aquinata. Isso é evidenciado pela frequente menção tanto a Ulpiano, a quem ele denomina “Jurisconsulto”, quanto ao próprio Cícero, a quem ele, de forma mais íntima, chama pelo nome de “Túlio”<sup>443</sup>. Ao longo deste capítulo e dos seguintes, buscaremos iluminar, precisamente, esta estreita conexão entre a filosofia jurídica ciceroniana e tomista.

Outra evidência, esta implícita, de que o conceito de *Lex* proposto por Tomás de Aquino bebe da fonte romana (e, consequentemente, de Cícero, que é um de seus expoentes), é o modo lapidado com que São Tomás aborda o tema. Observa-se de seus escritos um elevado refino técnico no tratamento do Direito, refino este que, em síntese, ainda não se percebia na Grécia antiga e no pensamento aristotélico. Guido Fassò corrobora essa assertiva, e é taxativo não só ao afirmar a influência ciceroniana sobre o Direito Natural tomista, como também ao atribuir a Cícero o posto de principal influência sobre todo o jusnaturalismo medieval. Vejamos:

Enquanto em outros campos do saber São Tomás se baseou sobretudo no pensamento de Aristóteles (...), ao tratar do nosso tema ele também se inspirou amplamente na doutrina de Cícero (...). De fato, Aristóteles não havia dedicado muita atenção ao direito natural, limitando-se, em certa ocasião, a lembrar que, em relação à justiça é possível distinguir entre um “justo por natureza” e um “justo por

---

<sup>443</sup> Na lição de Edward Rand: “deixe-me dizer, antes de tudo, que, se você procurar pelo nome de Cícero na *Summa Theologica*, ele aparece uma meia dúzia de vezes, em citações retiradas de Santo Agostinho ou de Santo Isidoro. No entanto, ele está presente em primeira mão inúmeras vezes. São Tomás apenas, assim como Dante, preferia chamá-lo de Tullius” (Let me say, first of all, that if you search for the name of Cicero in the it is there, a *Summa Theologica*, half-dozen times, in quotations taken from St. Augustine or St. Isidore. But he is there at first hand, none the less, a host of times, only that St. Thomas like Dante preferred to call him Tullius). RAND, E. K. *Cicero in the courtroom of St. Thomas Aquinas*. Marquette University Press: Milwaukee, 1946, p. 4-5.



lei” (...). De fato, a principal fonte do jusnaturalismo medieval é Cícero.<sup>444</sup>

Outra questão preliminar que merece ser abordada antes de iniciarmos a análise do jusnaturalismo de Tomás de Aquino é a influência que a teologia e a figura de Deus exercem sobre sua concepção de Direito. Aqui, é relevante salientarmos que, embora o divino seja o centro da reflexão filosófica da era medieval (o que se percebe também no pensamento de São Tomás), é sim possível analisarmos a concepção tomista de *Jus Naturale* de forma relativamente independente da ideia de Deus<sup>445</sup>.

Isso, obviamente, não implica que não faremos qualquer menção a Deus nas linhas abaixo. Pelo contrário, faremos frequentes remissões à relação entre o Direito e a figura

---

<sup>444</sup> “Mentre negli altri campi del sapere san Tommaso attinse soprattutto al pensiero di Aristotele (...), nel trattare del nostro argomento si ispirò largamente anche alla dottrina di Cicerone (...). Aristotele infatti non aveva dedicato al diritto naturale troppa attenzione; e si era limitato una volta a ricordare che a proposito della giustizia, si può distinguere un “giusto per natura” e un “giusto per legge” (...). E per verità, la fonte principale del giusnaturalismo medievale è Cicerone”. FASSÒ, Guido. *Il Diritto Naturale. Op. cit.*, p. 28-29.

<sup>445</sup> Esta, em nossa opinião, é a melhor forma de estudarmos o jusnaturalismo tomista. Existem doutrinadores, contudo, que buscam interpretar o conceito de Direito Natural de São Tomás de forma completamente apartada de qualquer interferência teológica. Isso é possível? Entendemos que sim. Isso é indicado? Entendemos que não. Afinal, a necessidade de separar completamente filosofia e teologia nos parece ser um anseio muito mais contemporâneo do que, propriamente, um desejo de São Tomás. É como se, hoje em dia, existisse um desconforto em se reconhecer a validade de uma posição filosófica que é lastreada em argumentos metafísicos, seja essa metafísica chamada de Deus, Demiurgo, etc. No caso específico de Tomás de Aquino, por mais que a leitura atea de seu jusnaturalismo não seja equivocada, ela certamente, a nosso sentir, é descontextualizada. Essa leitura, por conseguinte, vai contra uma das premissas mais relevantes que adotamos ao redigir este trabalho, qual seja, a de que analisemos os autores examinados em vista do contexto histórico em que estão inseridos. Essa, inclusive, é uma das razões pelas quais fizemos questão de trazer uma breve biografia tanto de Cícero quanto de São Tomás na presente tese. A perspectiva atea do jusnaturalismo tomista, dessa forma, não nos parece equivocada. Todavia, ela claramente nos parece empobrecida e artificial. Trata-se, em nossa opinião, de uma interpretação forçada do trabalho do Aquinata, feita não no intuito de extrair seu melhor significado, mas sim com o escopo de acomodar a aversão hodierna entre filosofia e Deus. Anthony Liska, no seguinte excerto, discorre brevemente sobre esta questão: “a inteligibilidade da explicação de Tomás de Aquino sobre a lei natural (...) pode ser feita conceitualmente consistente sem a alegada dependência de um ser divino. (...) Como muitos filósofos contemporâneos são herdeiros teóricos do Iluminismo francês e, portanto, impregnados de ateísmo ou agnosticismo, a necessidade da lei eterna como condição necessária para a lei natural indica um problema sério na teoria da lei natural de Tomás de Aquino” (the intelligibility of Aquinas’s account of natural law (...) can be rendered conceptually consistent without the purported dependence upon a divine being. (...) Since many contemporary philosophers are theoretical offspring of the French Enlightenment and thus imbued with atheism or agnosticism, the need for eternal law as a necessary condition for natural law indicates a serious problem for Aquinas’s theory of natural law). LISSKA, Anthony J. *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*. Oxford: Claredon Press, 1996, p. 121. Kindle Edition.

divina, até porque esta relação é o que fundamenta o conceito de Lei Eterna, conceito este que está na base do jusnaturalismo tomista. Todavia, por mais que a *Lex Aeterna* ocupe uma posição proeminente na jurística de São Tomás, isso não implica que sua ideia de Direito Natural seja adstrita à vontade de Deus. O que se percebe, inclusive, é o oposto, já que, conforme se observará abaixo, a *Lex Naturalis*, em Tomás de Aquino, embora seja lastreada na Lei Eterna, é conhecida pelo Homem independentemente da intervenção divina, sendo um resultado do exercício autônomo da razão humana.

É necessário, portanto, termos em mente este equilíbrio entre filosofia e teologia ao investigarmos o jusnaturalismo tomista. Em outras palavras, é preciso que examinemos seus escritos sem procurar eliminar a presença de Deus, mas, ao mesmo tempo, buscando deles extrair um significado que não seja atrelado à figura divina. Lima Vaz, no seguinte excerto, discorre justamente sobre este traço teofilosófico do pensamento do Aquinata. Vejamos:

Diríamos que o pensamento total de santo Tomás descreve uma elipse e não um círculo. É uma teologia gerada pela conjunção de um duplo foco: a ciência de Deus comunicada pela revelação (teologia) e a ciência do homem alcançada pela reflexão autônoma (filosofia). A originalidade de santo Tomás consistiu em descobrir que o ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem podem realmente conjugar-se para dar origem a uma visão de mundo coerente e harmoniosa<sup>446</sup>.

Feitas estas considerações propedêuticas, passemos então à investigação do jusnaturalismo tomista. Neste trabalho, seguiremos a ordem adotada pelo próprio São Tomás na *Suma Teológica*, e começaremos, portanto, pelo estudo da essência da Lei. Inicialmente, vale destacar que o termo Lei, ou *Lex*, utilizado de forma genérica pelo Aquinata, compreende todas as espécies de Lei por ele contempladas. Assim, ao tratar das características intrínsecas da *Lex*, São Tomás traz qualidades que estão, em teoria, presentes na Lei Eterna, na Lei Divina<sup>447</sup>, na Lei Natural e na Lei Humana.

---

<sup>446</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I. Op. cit.*, p. 31-32.

<sup>447</sup> Além dos conceitos de Lei Eterna, Lei Natural e Lei Humana – que são o foco do presente trabalho – São Tomás discorre na *Suma Teológica*, também, sobre uma quarta espécie de Lei, chamada de Lei Divina, que pode ser assim explicada: o Homem, como toda a criação, é dirigido a um fim. Este fim, contudo, não é apenas terreno. Além de seu *telos* secular, o Homem é guiado para se juntar à Deus, vale dizer, à bem-

A despeito disso, não podemos deixar de perceber que, não obstante a pretensão generalista das qualidades essenciais da *Lex* trazidas por Tomás de Aquino, a fonte de inspiração de seu conceito de Lei é, nitidamente, a Lei Positiva. Partilha desse entendimento Frederick Copleston, que, ao discorrer sobre o tema, assevera: “essa definição (de Lei em sentido geral – nota do autor) obviamente sugere a ideia da lei positiva humana, a lei do Estado”<sup>448</sup>.

É importante termos esta consideração em mente ao analisarmos o conceito genérico de *Lex* proposto por São Tomás, uma vez que, intuitivamente, somos levados a cotejar suas lições à ideia de Lei Humana, que nos é familiar. Precisamos, assim, ter o cuidado de cogitar o conceito tomista de *Lex* e suas respectivas características essenciais em vista não apenas da Lei Positiva, mas, também, das Leis Eterna e Natural – afinal, estas qualidades também a elas se aplicam.

Dito isso, nota-se que Doutor Angélico divide o tema da essência da Lei em quatro questões, que serão sucessivamente investigadas abaixo. A primeira e mais importante delas

---

aventurança eterna. E a Lei que trata desse aspecto da existência, vale dizer, da salvação, é a Lei Divina. Nota-se que, para São Tomás, a Lei Divina é tanto una, quanto dupla. É una enquanto é a mesma para todos os Homens, e é dupla enquanto pode ser dividida em Lei Antiga (Antigo Testamento) e Lei Nova (Novo Testamento). No presente trabalho, embora façamos algumas menções à Lei Divina, ela não será conceituada e analisada de forma detalhada, já que não tangencia o tema proposto. A Lei Divina, de fato, é um conceito relacionado à busca do significado da Revelação, e, por conseguinte, da salvação do Homem. Vejamos, nesse sentido, a lição de Ernest Fortin, acerca da obra de São Tomás: “Tomás de Aquino começa distinguindo claramente entre os domínios da fé e da razão, ou entre a filosofia e a teologia, cada um concebido como uma ciência completa e independente. O primeiro opera sob a luz de princípios naturalmente conhecidos e autoevidentes, representando a perfeição do entendimento humano sobre a ordem natural do universo. (...). A teologia, por outro lado, oferece uma explicação abrangente sobre o princípio e o fim de todas as coisas, tal como aparecem à luz da Revelação divina. Seus pressupostos são derivados da fé, e ela faz uso de doutrinas filosóficas que sejam relevantes para seu propósito, não como princípios, mas como instrumentos em sua investigação metódica do conteúdo da Revelação” (Aquinas begins by distinguishing clearly between the domains of faith and of reason or between philosophy and theology, each of which is conceived as a complete and independent science. The first proceeds under the light of naturally known and self-evident principles and represents the perfection of man's understanding of the natural order of the universe. (...) Theology on the other hand offers a comprehensive account of the beginning and end of all things as they appear in the light of divine Revelation. Its premises derived from the faith and it makes use of such philosophic doctrines as may be relevant to its purpose, not indeed as principles, but as instruments' in its methodical investigation of the content of Revelation). FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. 3ª Ed. Chicago: Chicago University Press, 1986, p. 252.

<sup>448</sup> “This definition obviously suggests the thought of human positive law, the law of the State”. COPLESTON, Frederick C. *Aquinas: an Introduction to the Life and Work of The Great Medieval Thinker*. Middlesex: Penguin Books, 1955, p. 219.

é se a *Lex* provém ou não da razão. Trata-se de um tema de enorme relevância para a época, especialmente no que concerne à *Lex Naturalis*, já que, durante séculos, desde o alto medievo, debateu-se se o Direito Natural, na qualidade de conjunto de prescrições perfeitas sobre o agir humano, seria algo que própria razão é capaz de inferir autonomamente, ou se ele seria um produto da vontade divina sobre o Homem. Como bem aponta Guido Fassò: “esboça-se assim o que será um dos motores constantes da filosofia moral do medievo: o contraste entre intelectualistas e voluntaristas. Os primeiros entendem a lei natural como derivada da razão; os segundos, como posta pela vontade de Deus”<sup>449</sup>.

A importância deste dilema para o cenário teofilosófico da Idade Média é notável, já que ele reverbera, diretamente, na questão da salvação. Afinal, se o Homem, valendo-se apenas de seu *logos*, e sem a intervenção divina, é capaz de deduzir a materialidade do agir virtuoso, ele, também isoladamente, é capaz de conduzir sua vida sem pecado e, com isso, trilhar seu caminho para a vida eterna. Seguramente, essa posição, simbolizada no pensamento de Pelágio<sup>450</sup>, não foi bem vista pela Igreja Católica, tanto que resultou na condenação de Pelágio por heresia, ainda no século V d.C.

Em sentido contrário a Pelágio, Santo Agostinho argumenta que o ser Humano, para alcançar o conhecimento verdadeiro e sua salvação, necessita da graça<sup>451</sup> de Deus. O Bispo de Hipona, de fato, não elimina por completo a razão. Contudo, ele certamente a

---

<sup>449</sup> “Si delinea così quello che sarà uno dei motivi costanti della morale del medievo: il contrasto fra gli intellettualisti e i voluntaristi. I primi intendono la legge naturale come derivante dalla ragione, i secondi come posta dalla volontà di Dio”. *Ibidem*, p. 32.

<sup>450</sup> Pelágio foi um monge britânico, nascido no século IV d.C., cujas ideias se contrariavam, em vários pontos, com a de Santo Agostinho. Pelágio propunha uma interpretação mais racionalista sobre a natureza do Homem e negava determinados dogmas centrais da Igreja Católica, sobretudo a doutrina do pecado original e da necessidade da graça divina para a salvação. Em vistas destas posições, à época, consideradas polêmicas, Pelágio foi acusado e condenado de heresia pela Igreja.

<sup>451</sup> A graça divina, em síntese, pode ser compreendida como o auxílio de Deus para que o Homem transcenda os limites de sua razão, e com isso alcance a verdade e a virtude. Vejamos, nesse sentido, o excerto de Ernest Fortin: “longe de ‘destruir’ a natureza, a graça divina a pressupõe e a aperfeiçoa, elevando-a a um fim mais elevado do que qualquer outro que ela pudesse alcançar por seus próprios meios. Assim, entre as verdades da Revelação e o conhecimento adquirido apenas pelo uso da razão e da experiência, há uma distinção, mas não pode haver um desacordo fundamental” (far from ‘destroying’ nature, divine grace presupposes it and perfects it by elevating it to an end that is higher than any to which it could aspire by its own means. Hence between the truths of Revelation and the knowledge acquired by the sole use of reason and experience there is a distinction but there can be no fundamental disagreement). FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy. Op. cit.*, p. 252.

confere menor protagonismo, se comparada à fé<sup>452</sup>. Afinal, para Agostinho, o Homem é naturalmente pecaminoso, e não consegue de modo autônomo, fiando-se apenas em seu *logos*, afastar-se deste pecado original e agir virtuosamente, ainda que possua livre-arbítrio (ou, precisamente, porque possui livre-arbítrio)<sup>453</sup>. Por consequência, é possível se concluir que, de acordo com Santo Agostinho, a razão humana, sem o auxílio divino, não é capaz conhecer os mandamentos da Lei Natural, e, como efeito, também não é apta a, isoladamente, guiar o Homem à salvação. É nesse sentido lição de Guido Fassò:

Por outro lado, (...) Santo Agostinho demonstra preocupação, após testemunhar a heresia de Pelágio, de que a ideia de uma lei ditada exclusivamente pela razão humana possa levar à convicção de que, para salvar-se, o homem precise apenas de seus próprios meios, sem o auxílio da graça divina; por isso, ele passa a considerar a vontade de Deus, e não a razão, como a fonte dos valores morais.<sup>454455</sup>

---

<sup>452</sup> Nas palavras do Bispo de Hipona, na Carta 120, à Consciência: “No início desta mesma carta, em que me apresentas tua súplica, afirmas estar convencido de que “é necessário averiguar a verdade por meio da fé, mais do que pela razão”. Dizes que, se a fé da Santa Igreja tivesse de ser aceita pela razão e pelo debate, e não pela piedade e crença, ninguém alcançaria a bem-aventurança senão os filósofos e oradores. Mas aprouve a Deus escolher o que é fraco neste mundo para confundir os fortes e salvar aqueles que creram pela loucura da pregação. Por isso, mais do que buscar a razão, é necessário seguir a autoridade dos santos” (Al principio de la misma carta, en que me presentas tu súplica, afirmas haberte convencido de que «es menester averiguar la verdad por medio de la fe, más bien que por medio de la razón. Si la fe de la santa Iglesia, dices, hubiera de aceptarse por la razón y disputa y no por la piedad y la creencia, nadie alcanzaría la bienaventuranza sino los filósofos y oradores. Mas plugo a Dios elegir lo débil de este mundo para confundir lo fuerte, y salvar a los que creyeron por la estulticia de la predicación. Por eso, no tanto hay que buscar la razón cuanto el seguir la autoridad de los santo). SANTO AGOSTINHO. *Obras Completas de San Agustín*. V. VIII. 3ª Ed. Trad. Padre Lope Cilleruelo. Madrid: La Editoria Catolica, 1986, p. 890-891 (CXX.I.2).

<sup>453</sup> Vejamos a lição de Karine Salgado: “a filosofia agostiniana se põe, então, em claro contraste, ao menos nesse aspecto, com a filosofia grega que exaltou o poder da razão como poder maior do homem, o que, para Santo Agostinho, é um equívoco, senão uma heresia. O homem não pode chegar à verdade, à sabedoria, isto é, não pode encontrar o caminho da luz sem a fé. (...) É preciso ressaltar que o homem, nas suas ações, passou a necessitar da graça após sua queda. É da essência do homem o livre-arbítrio e, por ele, o homem se conduziu à desordem e ao pecado”. SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana: a contribuição do alto medievo*. *Op. cit.*, p. 55.

<sup>454</sup> “D'altra parte, (...) S. Agostinosi mostra preoccupato, dopo avere assistito all'eresia di Pelagio, che l'idea di una legge dettata esclusivamente dalla ragione umana possa portare alla convinzione che all'uomo, per salvarsi, bastino i suoi soli mezzi, senza il soccorso dalla grazia divina; e mostra perciò di intendere come fonte dei valori morali la volontà di Dio, non la ragione”. FASSÒ, Guido. *Il Diritto Naturale*. *Op. cit.*, p. 32.

<sup>455</sup> Esta opinião é compartilhada por Ernest Fortin. Vejamos: “as observações feitas até agora sobre as características gerais da filosofia política nas tradições judaico-árabe e cristã apontam para um problema final de importância primordial para ambos os grupos: a relação entre filosofia e religião revelada. A solução de Tomás de Aquino para esse problema busca fazer plena justiça tanto às reivindicações da razão quanto

Tomás de Aquino, embora tenha vivido mais de oito séculos após Pelágio e Santo Agostinho, herdou este intrincado dilema da filosofia cristã. O Doutor Angélico, todavia, soube habilmente conjugar estas correntes diametralmente opostas, ao trazer um conceito de Lei e um sistema jusfilosófico que, sem rejeitar o papel desempenhado pela figura divina, ainda assim logra atribuir à razão humana, autonomamente, a capacidade para vislumbrar a *Lex Naturalis* e dela extrair seus mandamentos<sup>456</sup>. Vejamos, nesse sentido, as palavras do próprio Aquinata:

a lei é certa regra e medida dos atos, segundo a qual alguém é levado a agir, ou apartar-se da ação. (...) A regra e medida dos atos humanos é, com efeito, a razão, a qual é o primeiro princípio dos atos humanos, (...); cabe, com efeito, à razão ordenar ao fim, que é o primeiro princípio do agir, segundo o Filósofo. Daí resulta que a lei é algo que pertence à razão<sup>457</sup>.

O excerto acima não deixa dúvidas de que, para São Tomás, a *Lex*, enquanto conceito geral, é algo intrínseco à razão, e não um produto da vontade, seja ela a vontade

---

às da Revelação. Ela difere da abordagem de Agostinho e de outros predecessores cristãos, que tendem a discutir todos os problemas humanos à luz do fim último do homem, tal como é conhecido por meio da Revelação. Em suas obras, as ciências mundanas, na medida em que são cultivadas, formam parte de um todo integrado ou de uma sabedoria única iluminada pela Fé” (The remarks that have been made thus far concerning the general characteristics of political philosophy within the Judaeo-Arabic and the Christian traditions point to a final problem which was of paramount importance to both groups, that of the relation between philosophy and revealed religion. Aquinas's solution to this problem purports to do full justice to the claims of reason as well as those of Revelation. It differs from that of (...) of Augustine and his other Christian predecessors, who tend to discuss all human problems in the light of man's final end as it is known through Revelation and in whose works the mundane sciences, to the extent to which they are cultivated, form part of an integrated whole or single wisdom illumined by Faith). FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. Op. cit., p. 252.

<sup>456</sup> Étienne Gilson, ao comentar a obra de Tomás de Aquino, ressalta o caráter conciliador entre razão e fé de seu pensamento. Vejamos: “uma dupla condição domina o desenvolvimento da filosofia tomista: a distinção ente a razão e a fé, e a necessidade de sua concordância. Todo o domínio da filosofia pertence exclusivamente à razão (...). A teologia, por sua vez, baseia-se, ao contrário, na revelação. (...) Temos o dever de levar o mais longe possível a interpretação racional dos dados da fé, de remontar pela razão até a revelação e tornar a descer da revelação à razão. Partir do dogma como dado, defini-lo, desenvolver seu conteúdo, esforçar-se em mostrar, por analogias bem escolhidas e razões de conveniência, por onde nossa razão pode pressentir seu sentido, eis a obra da ciência sacra.” GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Op. cit., p. 655-656.

<sup>457</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. Op. cit., p. 522 (q90.a1).

de Deus ou a vontade do Homem. E isso se aplica ao sistema jusfilosófico tomista inteiramente, de modo que a Lei Eterna, a Lei Divina e a Lei Natural são todas reflexo da razão de Deus, ao passo que a Lei Humana, espelhando a Lei Natural, é produto da atividade racional do Homem, que positiva a norma jurídica no intuito de condicionar os atos humanos a determinado fim pretendido, isto é, ao dever ser vislumbrado. Como bem coloca o Aquinata, “dado que alguém quer um fim, a razão ordena os meios”<sup>458</sup>.

Esta posição não só parece, como, de fato, privilegia o intelectualismo já postulado por Pelágio, revelando nitidamente a recuperação da tradição jusfilosófica greco-romana pelo Aquinata<sup>459</sup>. E mais. A confiança na razão como vetor determinante da Lei é uma das características definidoras do jusnaturalismo proposto por Cícero. Pode-se afirmar, inclusive, que a viga mestra de toda a ideia de Direito Natural construída pelo Orador é, justamente, a noção de reta razão.

O fato de São Tomás enxergar a Lei como um produto do *logos*, portanto, pode ser interpretado como um dos principais fatores de conexão entre seu pensamento e Cícero. Afinal, se eles não concordassem com essa premissa central, sequer haveria compatibilidade suficiente entre seus respectivos conceitos de Lei para que tecêssemos uma comparação entre eles. Charles Nemeth é cirúrgico ao fazer esta mesma observação, no seguinte excerto:

A razão é um componente crítico na jurisprudência da lei natural de cada pensador. Na razão está o depósito do conteúdo que compõe a lei natural; pela razão, o intelecto identifica esse conteúdo de forma idêntica a qualquer outro ser racional que deriva esse conhecimento; e na razão, que é, de fato, uma parte natural da constituição humana, há um local confiável para os julgamentos da lei natural — o mesmo em Atenas como em Esparta, como diria Cícero<sup>460</sup>.

---

<sup>458</sup> *Ibidem*, p. 523 (q91.a2).

<sup>459</sup> Trata-se de uma posição que responde adequadamente ao anseio racionalista que se disseminava na efervescente Europa do século XIII. Conforme bem aponta Jacques Le Goff: “a partir do século XIII os cristãos estão profundamente preocupados com sua salvação. Mas, agora a salvação é obtida por um investimento duplo, assim na terra como no céu. (...) A inovação, o progresso técnico e intelectual não são mais pecados, a alegria e a beleza do paraíso podem receber um início de realização na terra. O homem, que é lembrado que foi feito à imagem de Deus, pode criar na terra as condições não somente negativas, mas positivas da salvação. (...) A difusão de novos valores é feita muitas vezes por um recurso aumentado à razão e ao cálculo”. LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. *Op. cit.*, p. 214-216.

<sup>460</sup> “Reason is a critical component each thinker’s natural law jurisprudence. In reason is the deposit of content that makes up the natural law; in reason the intellect identifies. that content identically as every other rational being derives said knowledge; and in reason, which is in fact a natural part of the human person’s

Entretanto, dado que, para São Tomás, a Lei é inquestionavelmente um produto da razão, qual o espaço para o voluntarismo de Santo Agostinho em seu pensamento? Seria possível, dentro desta perspectiva racionalista de Tomás de Aquino, o diálogo com o Bispo de Hipona? A resposta para ambas estas perguntas é afirmativa, sendo o dilema entre o intelectualismo e o voluntarismo esclarecido pelo Doutor Angélico ao relacionar seus conceitos de Lei Eterna e a *Lex Naturalis*<sup>461</sup>. Expliquemos.

A Lei Eterna, em apartada síntese, é o conjunto de preceitos universais, perenes e perfeitos, oriundos do *logos* divino. Segundo São Tomás, o Homem, embora não seja capaz de compreender *in totum* esta Lei Eterna, dela participa por meio de sua razão<sup>462</sup>. Esta participação do ser Humano na Lei Eterna, e os mandamentos éticos que dela procedem por exercício da razão prática, consubstanciam, justamente, o que se chama de Lei Natural.

Vale destacar que, de acordo com Tomás de Aquino, a conexão entre o Homem e a Lei Eterna é um predicado inato ao ser Humano, ou seja, trata-se de uma qualidade que se manifesta autonomamente, puramente pelo fato de ele ser dotado de razão. O Aquinata assim afirma no seguinte excerto: “sobre aquilo da Carta aos Romanos: ‘Como os gentios, que não têm a lei, fazem naturalmente aquelas coisas que são da lei’, diz a Glosa: ‘Mesmo que não tenham a lei escrita, têm, porém, a lei natural, pela qual qualquer um entende e é cômescio do que é bem e do que é mal’”<sup>463464</sup>.

---

constitution, there is a dependable locale for natural law judgments— the same in Athens as in Sparta, as Cicero would say”. NEMETH, Charles. *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas*. *Op. cit.*, p. 125-126.

<sup>461</sup> Esta relação será abordada em maior profundidade nos capítulos seguintes. Por ora, traremos os conceitos de Lei Eterna e Lei Natural de forma meramente propedêutica, apenas para ilustrar a posição de São Tomás de Aquino acerca da qualidade racional ou voluntarista da Lei Natural.

<sup>462</sup> Vejamos, nesse sentido, a seguinte passagem da *Suma Contra Gentios*: “é evidentíssimo que existem verdades referentes a Deus e que excedem totalmente a capacidade da razão humana. (...) Por conseguinte, se o intelecto humano compreende a substância de uma coisa ou de uma pedra ou de um triângulo, nenhuma das realidades inteligíveis desta coisa excede a capacidade da razão humana. Porém, com relação a Deus, tal não acontece. Isto porque o intelecto humano não pode chegar a apreender a substância divina pela sua capacidade natural”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra Gentios*. V. I. Trad. Por D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990, p. 22 (III.3).

<sup>463</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 530 (q91.a2).

<sup>464</sup> É nesse sentido a lição de Guido Fassò: “a razão prática é, no ser humano, autônoma, pois a lei que sua razão lhe revela só poderia ser aquilo que, pela força dessa mesma razão, ela é, e o próprio Deus não poderia — porque não poderia querê-lo — modificá-la” (la ragione pratica è nell'uomo autonoma, perché la legge che la sua ragione gli rivela non potrebbe essere se non quella che in forza di quella stessa ragione essa è, e



A *Lex Naturalis*, assim, pode ser compreendida pelo Homem independentemente da vontade de Deus, simplesmente pelo fato de ele ser dotado de razão; sua materialidade, no entanto, é certamente uma extensão da Lei Eterna postulada pelo *logos* divino<sup>465</sup>. É, justamente, com base nesta construção, que São Tomás concilia as pretensões do intelectualismo e do voluntarismo.

Por um lado, o Aquinata claramente privilegia o intelectualismo de Pelágio, ao asseverar que a Lei Natural pode ser apreendida pelo Homem por puro esforço de seu *logos* e independentemente da intervenção de Deus. Por outro, ele atende aos anseios dos partidários de Santo Agostinho ao postular que a *Lex Naturalis* representa o reflexo da Lei Eterna apreensível pela razão humana, não existindo a Lei Natural, portanto, sem o toque do Criador. A *Lex Naturalis*, dessa forma, é uma obra da razão de Deus, e dela extrai seu conteúdo e validade, ainda que, para se manifestar e ser apreendida, não dependa da vontade de Deus. Rachel Saint William partilha desse entendimento, conforme se depreende da seguinte passagem:

a lei natural é definida como *participatio legis aeternae in rationali creatura*, ou seja, a lei natural é uma participação da lei eterna e, a seu turno, a lei humana é uma derivação da natural por meio da ação do legislador por duas operações mentais distintas: *per conclusionem ou per determinationem*. (...) A lei, definida nesses termos, possibilita que o filósofo justifique a obrigação, ou a lei moral, em ordem da razão divina, porque, em última instância, todas as coisas criadas

---

Dio stesso non potrebbe – perché non potrebbe volerlo – modificarla). FASSÒ, Guido. *Storia della Filosofia del Diritto*. *Op. cit.*, p. 244.

<sup>465</sup> Poderíamos questionar se essa perspectiva racionalista da natureza humana conflita com o caráter onipotente da figura divina. Isso, contudo, não ocorre, como bem leciona Frederick Copleston: “embora Deus tenha criado o homem livremente, Ele não poderia criar o homem e ao mesmo tempo contradizer as exigências da natureza humana. (...) Portanto, dizer que Deus não poderia conceber a natureza humana e, ao mesmo tempo, alterar as maneiras fundamentais pelas quais as potencialidades dessa natureza devem ser atualizadas, não significa dizer que Sua liberdade seja restringida por uma essência que exista apartada d'Ele. Pelo contrário, significa dizer que Deus, precisamente porque é Deus, não pode agir de forma irracional e se contradizer” (though He created man freely He could not both create man and contradict the exigences of human nature. (...) To say, therefore, that God could not conceive of human nature and at the same time alter the fundamental ways in which the potentialities of this nature are to be actualized is not to say that His freedom is restricted by an essence existing apart from Himself. Rather, it is to say that God, precisely because He is God, cannot act irrationally and contradict Himself). COPLESTON, Frederick C. *Aquinas*. *Op. cit.*, p. 220.

participam, por derivação direta ou indireta, da lei eterna que é a expressão da razão divina.<sup>466467</sup>

Uma vez esclarecido o modo pelo qual São Tomás lida com o dilema da racionalidade ou voluntariedade da Lei Natural, surge-nos, então, a seguinte questão: esta discussão carrega repercussões práticas sobre a esfera do Direito e do Estado? Ou seria ela relevante apenas sob a perspectiva teológica? Neste ponto, não temos dúvidas de que são valiosíssimos os reflexos desta posição de Tomás de Aquino também sobre as esferas jurídica e política. Expliquemos o porquê.

O sistema jusfilosófico tomista secciona o conceito de Lei, na qualidade de gênero, em diferentes espécies, dentre as quais nos interessam, principalmente, a Lei Eterna, a Lei Natural e a Lei Humana. A Lei Eterna, conforme apontado acima, representa o conjunto de preceitos normativos universais, perfeitos e perenes, oriundo do *logos* divino. A *Lex Naturalis*, por sua vez, consiste na fração desta Lei Eterna que é apreensível pela razão humana, sendo ela, também, universal, perfeita e perene.

Faria grande diferença prática afirmar que a Lei Eterna e a Lei Natural provêm da vontade de Deus, e não de sua razão? Sob a perspectiva teológica, sim, já que, conforme visto acima, esta diferenciação reverbera diretamente na temática da salvação; contudo, sob a perspectiva juspolítica, entendemos que não. Afinal, a vontade divina, assim como o *logos* divino, é infalível, de sorte que, sejam as Leis Eterna e Natural produto da vontade do Criador, ou de sua razão, sua materialidade seria a mesma. É nesse sentido a lição de Guido Fassò, que, ao discorrer sobre a *Lex Naturalis*, afirma ser ela “um princípio puramente racional, que de modo algum depende da vontade: inclusive da vontade de Deus, pois, em Deus, a vontade coincide com a razão, e Deus não pode querer senão aquilo que é racional”<sup>468</sup>.

---

<sup>466</sup> WILLIAMS, Rachel Saint. Ecos do Aristotelismo na Tradadística Política Hispânica: Teorias do Direito Natural e Doutrinas Constitucionalistas na Época Moderna (1528-1612). *Revista de História*. São Paulo, n. 179, p. 1–27, 2020, p. 14.

<sup>467</sup> É também nesse sentido a lição de Guido Fassò: “Deus, certamente, permanece a causa remota da moralidade; mas a fonte próxima e imediata dela é o sujeito humano, que é autônomo, pois a lei que sua razão lhe dita é a mesma que Deus lhe dita, e não poderia deixá-lo de ditá-la” (Dio, certo, resta causa remota della moralità; ma fonte prossima e immediata ne è il soggetto umano, che è autonomo, perché la legge che la sua ragione gli detta è la stessa che gli detta, e non potrebbe non dettargli, Dio). FASSÒ, Guido. *Storia della Filosofia del Diritto*. *Op. cit.*, p. 244.

<sup>468</sup> FASSÒ, Guido. *Il Diritto Naturale*. *Op. cit.*, p. 34.

Por outro lado, afirmar que a Lei Humana é um produto da vontade do Homem, ou um produto de sua razão, traz consequências juspolíticas substancialmente diversas. A Lei Humana, conforme salientado acima, pode ser compreendida como uma derivação da Lei Natural, que, por sua vez, consiste em um reflexo da Lei Eterna. Assim, da mesma forma que a Lei Eterna e a *Lex Naturalis* são postas por um ente competente, que é Deus, a Lei Humana também é posta por um ente competente, que é o próprio Homem, consubstanciado, aqui, na figura do príncipe.

Todavia, a Lei Eterna e a Lei Natural são perfeitas e perenes, uma vez que são lastreadas na razão divina, que é infalível; em outras palavras, elas espelham a própria ideia de Bem supremo. A Lei dos Homens, a seu turno, é imperfeita e efêmera, uma vez que é lastreada na razão humana, que é falível; ela, portanto, apenas almeja espelhar a ideia de Bem supremo, ainda que, na prática, isso possa não vir a ocorrer (como, comumente, não ocorre).

Nesse contexto, há diferença em se afirmar que a Lei Humana é produto da vontade do Homem, e não da razão do Homem? Sim, absolutamente. Afinal, a razão humana, ainda que seja falível, norteia-se pela ideia de Bem agasalhada em determinado momento histórico. O conceito Bem, portanto, atua como *métro*n de validade da Lei, de sorte que a norma que porventura não refletir esta ideia de Bem, mesmo que acidentalmente, não pode ser considerada uma Lei propriamente dita (ainda que, eventualmente, integre o ordenamento jurídico). Essa posição é agasalhada tanto por Cícero<sup>469</sup>, conforme se discorreu acima, quanto por Tomás de Aquino, conforme se discorrerá abaixo.

Em sentido contrário, afirmar-se que a Lei Positiva é produto da vontade do Homem a extirpa, justamente, do finalismo da ideia de Bem que deveria a orientar. Afinal, a vontade é um elemento puramente subjetivo do ser humano, que não está adstrito à ideia de Bem supremo historicamente construída. Esta posição privilegia, portanto, a figura do ente competente para positivar a norma, sobrepondo sua vontade ao fundamento ético que, supostamente, deveria atuar como instância valorativa da Lei.

Em outras palavras, a doutrina voluntarista culmina por defender que a Lei humana é qualificada como Lei não em virtude do seu conteúdo, mas sim em virtude de ter sido

---

<sup>469</sup> Em *Das Leis*, Cícero expressamente afirma que: “sem dúvida, é totalmente insensato considerar que tudo o que está decretado nas instituições ou nas leis dos povos é justo”. CÍCERO. *Sobre as Leis*. *Op. cit.*, p. 32 (I.42).

posta pelo príncipe, tornando-se, com isso, uma mera expressão daquele que detém o poder. Esta postura, por decorrência lógica, enseja a edificação de um ordenamento jurídico e de um Estado, necessariamente, autoritários, sejam eles organizados sob a forma de uma monarquia<sup>470</sup>, ou mesmo de uma democracia<sup>471</sup>. Vejamos, nesse sentido, a lição de Guido Fassò, que, ao comparar o pensamento de Tomás de Aquino ao de Santo Agostinho, chega a estas mesmas conclusões:

Santo Agostinho, advertido pelas consequências que Pelágio extraía dessa ideia (de que a Lei era um produto da razão – nota do autor), desvalorizou novamente a natureza e a razão, e, de forma paralela, o direito e o Estado; ele, ao final, reconheceu legitimidade ao direito apenas na forma de uma lei estabelecida pela vontade – e não pela razão – de Deus, e ao Estado somente na medida em que este se resolvesse na Cidade de Deus. São Tomás, embora sem negar o plano sobrenatural da graça e da fé (...), reconhece, no entanto, pleno valor e legitimidade ao plano natural e humano, onde reina a razão,

---

<sup>470</sup> Não é fortuito, portanto, que Hobbes, o teórico do Estado Absoluto, tenha defendido que a validade da Lei se esteia na vontade de quem a institui, e não na razão. Observemos o seguinte excerto, em que Hobbes critica o *commom law* inglês: “não é a sabedoria, mas a autoridade que faz a lei. Obscuras também são as palavras ‘razão legal’. Não há outra razão nas criaturas terrenas senão a razão humana. Suponho que o autor queira dizer que a razão de um juiz, ou de todos os juízes juntos, sem o Rei, é aquela *summa ratio*, e a própria lei; o que eu nego, pois ninguém pode criar uma lei senão aquele que detém o poder legislativo. A afirmação de que a lei foi refinada por homens de gravidade e instruídos, referindo-se aos professores de direito, é manifestamente falsa; pois todas as leis da Inglaterra foram feitas pelos reis da Inglaterra, consultando a nobreza e o povo no parlamento, dos quais apenas um em cada vinte era advogado instruído” (it is not wisdom, but authority that makes a law. Obscure also are the words legal reason. There is no reason in earthly creatures, but human reason. But I suppose that he means, that the reason of a judge, or of all the judges together without the King, is that *summa ratio*, and the very law: which I deny, because none can make a law but he that hath the legislative power. That the law hath been fined by grave and learned men, meaning the professors of the law, is manifestly untrue; for all the laws of England have been made by the kings of England, consulting with the nobility and commons in parliament, of which not one of twenty was a learned lawyer). HOBBS, Thomas. *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. Chicago: Chicago University Press, 1971, p. 16.

<sup>471</sup> É importante destacarmos, na esteira dos ensinamentos de Bobbio, que a democracia não é a antítese do Estado Absoluto. Afinal, ao se atribuir poderes ilimitados ao legislador, cria-se a mesma situação de autocracia verificada nos regimes monárquicos, já que apenas se substitui a plenipotência da vontade do rei, pela vontade do parlamentar. Vejamos, nesse sentido, a lição de Bobbio: “fizemos este paralelo entre a concepção absolutista e liberal porque a passagem de uma para a outra não implica num conflito tão drástico, como comumente se sustenta (...). Na verdade, a concepção liberal acolhe a solução dada pela concepção absolutista ao problema das relações entre legislador e juiz, a saber, o assim dito dogma da onipotência do legislador” (BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico: Lições de Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone Editora, 2006, p. 38). A verdadeira antítese do Estado Absoluto, portanto, é o Estado Ético, cuja Lei se esteia na razão e no finalismo da Ideia de Bem. Esta é a posição agasalhada pelo jusnaturalismo clássico, que, por sua vez, foi recuperada pelo juspositivismo no pós segunda-guerra.

que se expressa, no campo moral, como lei natural. Do que São Tomás afirma sobre a lei em geral (...), ou seja, que, para ter caráter de lei, a vontade deve ser regulada pela razão, ele extrai uma consequência eminentemente política: a máxima romana segundo a qual a vontade do príncipe tem força de lei — máxima que a maioria dos escritores medievais interpretava literalmente, tomando-a como base do absolutismo político — deve ser compreendida no sentido de que essa vontade precisa ser racional: ‘do contrário, a vontade do príncipe seria, em vez de uma lei, uma iniquidade’.<sup>472473</sup>

Observa-se, desse modo, que o sistema juspolítico edificado por São Tomás, ao lastrear a validade da Lei no predicado da *recta ratio*, institui, ainda que apenas no plano

---

<sup>472</sup> “Sant’Agostino, ammonito dalle conseguenze che da ciò traeva Pelagio, aveva di nuovo svalutato natura e ragione, e parallelamente diritto e Stato; e aveva, alla fine, riconosciuto legittimità al diritto soltanto nella forma di legge posta dalla volontà – non dalla ragione – di Dio, e allo Stato soltanto in quanto si risolvesse nella Città di Dio. San Tommaso, certo senza negare il piano soprannaturale della grazia e della fede (a cui si riferisce la lex divina), riconosce tuttavia pieno valore e piena legittimità al piano naturale ed umano in cui regna la ragione, la quale si esprime, nel campo morale, come legge naturale. Da ciò che san Tommaso afferma della legge in generale (...), che, cioè, per avere carattere di legge la volontà deve essere regolata dalla ragione, egli infatti trae una conseguenza squisitamente politica: il detto romano secondo il quale la volontà del principe ha vigore di legge – detto che la maggior parte degli scrittori medievali prendeva alla lettera, facendone il fondamento dell’assolutismo politico – deve essere inteso nel senso che occorre che si tratti di una volontà razionale: ‘altrimenti la volontà del principe sarebbe, piuttosto che una legge, un’iniquità’”. FASSÒ, Guido. *Storia della Filosofia del Diritto. Op. cit.*, p. 245-246.

<sup>473</sup> Destaca-se que São Tomás, diferentemente de Santo Agostinho, não enxerga o Estado como um mal necessário para manter em xeque o Homem pecaminoso. Pelo contrário, Tomás de Aquino enxerga o Estado sob uma luz definitivamente mais positiva, sendo ele um resultado lógico do fato de o Homem ser um animal naturalmente social. A função do Estado, portanto, não é apenas de punir, mas sim, antes de tudo, de promover o bem. Vejamos, nesse sentido, a lição de Frederick Coplestone: “é um erro pensar que o governo existe apenas para manter a paz e punir os malfeitores. Segundo Tomás de Aquino, o governo seria necessário mesmo que não houvesse malfeitores e ninguém estivesse inclinado a quebrar a paz. Santo Agostinho falava como se o Estado fosse uma consequência da Queda do homem e como se a autoridade política existisse principalmente porque os seres humanos decaídos necessitam de um poder coercitivo para conter suas tendências malignas e punir crimes. (...) Mas essa não é, de forma alguma, a visão de Aquino. (...) Assim, em um estado de inocência (se não tivesse havido a Queda), os homens viveriam em sociedade. (...) O governo existe, primordialmente, para cuidar do bem comum. Assim como a sociedade, é uma instituição natural e, como tal, é, assim como a sociedade, fruto da vontade Deus” (It is a mistake to think that government exists simply in order to keep the peace and punish evildoers. According to Aquinas, government would be required even if there were no evildoers and even if no one was inclined to break the peace. St Augustine had been inclined to speak as though the State were a result of the Fall of man and as though political authority existed primarily because fallen human beings stand in need of a coercive power to restrain their evil tendencies and to punish crime. But this was not at all Aquinas' point of view. (...) Hence in a state of innocence (if there had been no Fall) men would have lived in society. Government exists primarily to care for the common good. Like society, it is a natural institution, and as a natural institution it is, like society, willed by God). COPLESTON, Frederick C. *Aquinas. Op. cit.*, p. 237.

teórico, limites ao poder normativo do príncipe, demonstrando uma nítida preocupação com o exercício irrestrito e desarrazoado da discricionariedade do soberano. Como bem leciona Rachel Saint Williams, ao comentar o pensamento de Tomás de Aquino: “o poder só é legitimamente reconhecido quando age em conformidade com a ordem que lhe engloba e autoriza; rei e lei são elementos desta ordem. (...) A partir destes insumos, fica claro que a atuação do monarca não poderia ser caracterizada pela máxima *legibus solutus*, muito pelo contrário, ela possuía bem demarcados limites de atuação”<sup>474</sup>.

Esta perspectiva, que associa necessariamente a Ética, o Direito e o Estado, é, precisamente, a posição agasalhada por Cícero sobre o tema, conforme se observou nos capítulos anteriores. Embora esta forma de pensar tenha sido enfraquecida na Modernidade, tanto pela ascensão tanto dos Estados absolutos, quanto, em certa medida, também pelos Estados liberais contratualistas<sup>475</sup>, ela figura, justamente, como a premissa central do juspositivismo<sup>476</sup> e do Estado Constitucional de Direito que irromperam vigorosamente no cenário juspolítico após a segunda guerra mundial.

---

<sup>474</sup> WILLIAMS, Rachel Saint. Ecos do Aristotelismo na Tratadística Política Hispânica. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>475</sup> Embora os teóricos do Estado liberal contratual se preocupem com a proteção do cidadão frente ao arbítrio do governo (esta, pode-se dizer, é a preocupação central do contratualismo), a pretensão de se cunhar uma organização política lastreada na razão, tendo como pano de fundo o estado natural hipotético, culmina na dissociação entre Ética e Estado. Na lição de Miguel Reale: “o jusnaturalismo (contratual – nota do autor) nos aparece aqui em uma das suas características fundamentais: o *anti-historicismo*. Como na história, os philosophos do século XVIII só encontraram o predomínio da força e do arbítrio, eles negam a história. Cortam os laços que prendem o homem ao passado, e passam a alimentar o sonho de organizar a sociedade de acordo com quadros puramente racionais. O ideal de Razão é a Igualdade, a Liberdade e a fraternidade. A história dos homens é a negação permanente desse ideal, logo é impossível conciliar Razão e História, o mundo do dever ser com o mundo do ser”. REALE, Miguel. *O Estado Moderno: Liberalismo, Fascismo, Integralismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1934, p. 70.

<sup>476</sup> Embora o juspositivismo em si tente mascarar sua influência pelo Direito Natural (o que se depreende do próprio nome desta corrente jusfilosófica, que apenas faz referência ao positivismo, e omite suas raízes naturalísticas), é notável que sua base teórica seja diretamente derivada do jusnaturalismo. Como bem aponta Álvaro de Azevedo Gonzaga: “quando as contas de julgamento e raciocínio jurídico propostas pelas teorias jurídicas contemporâneas são adicionadas àquelas teorias do (do conceito de) direito, torna-se claro que, ao nível de proposições (como distinto de nomes, palavras e formulações) essas teorias compartilham (embora nem sempre sem autocontradição) as principais teses sobre a lei propostas por teóricos clássicos da lei natural (...)”. GONZAGA, Álvaro de Azevedo. Direito natural e jusnaturalismo. In: CAMPILONGO, Celso Fernandes, GONZAGA, Álvaro de Azevedo, FREIRE, André Luiz. *Enciclopédia jurídica da PUC-SP*. Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/63/edicao-1/direito-natural-e-jusnaturalismo>. Acesso em 10/09/2024.

Em segundo lugar, Tomás de Aquino questiona se é da essência da Lei se ordenar sempre para o bem comum ou se ela pode também se ordenar para fins particulares. Aqui, mais uma vez, o conceito de Lei traçado por Tomás de Aquino revela nítidas similitudes com aquele cunhado pela tradição clássica, com destaque para o pensamento de Aristóteles, e, por extensão, também de Cícero.

À semelhança do que postulam o Estagirita e o Orador, São Tomás enxerga o bem comum como sobreposto ao bem particular. Logicamente, os respectivos conceitos de Bem supremo agasalhados por cada um destes autores diverge. Aristóteles enxerga na atuação política o fim último do Homem, sendo neste ofício que ele, supostamente, alcançaria a *eudaimonia*. Cícero, na esteira dos estoicos, entende que o Bem supremo consiste em viver conforme a Natureza, o que, por sua vez, culmina na máxima de que se deve viver segundo os preceitos da razão. Tomás de Aquino, a seu turno, enxerga na figura de Deus e no retorno a Deus o Bem último<sup>477</sup> para o ser Humano, visão esta que, como se percebe, diverge tanto do Estagirita, quanto do Arpinata. Essa divergência, todavia, não compromete o paralelo entre os autores ora tecido, já que, independentemente da ideia de Bem abraçada por cada um deles, todos afirmam, categoricamente, que o Bem supremo tem projeção coletiva, e não individual.

São Tomás, dessa forma, não deixa dúvidas de que, para ele, a Lei somente pode se ordenar ao bem comum. Vejamos: “portanto, é necessário que a lei vise maximamente à ordem que é para a bem-aventurança. Por outro lado, como toda parte se ordena ao todo como o imperfeito ao perfeito e cada homem é parte da comunidade perfeita, é necessário que a lei propriamente vise à ordem para a felicidade comum”<sup>478</sup>.

Da leitura do excerto acima, nota-se com clareza que o bem comum é um elemento indissociável da Lei, de modo que o comando que, eventualmente, não seja direcionado para o bem coletivo, não ostenta qualificação legal, ainda que seja um preceito da razão e que venha a possuir força normativa. Nesse sentido, interpretando a obra de Tomás de Aquino, Étienne Gilson leciona: “um comando baseado na razão não é suficiente para

---

<sup>477</sup> Nas palavras do próprio São Tomás: “o primeiro princípio no operar do qual trata a razão prática é o fim último. Mas último fim da vida humana é a felicidade ou bem aventurança, como acima se mostrou. Portanto, é necessário que a lei vise maximamente à ordem que é para a bem-aventurança”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 524 (q90.a2).

<sup>478</sup> *Ibidem*, p. 524 (q90.a2).

constituir uma lei. A ordem também deve estar direcionada a um fim que vá além de objetivos puramente individuais”<sup>479</sup>.

O fato de a Lei se ordenar para o bem comum, entretanto, não implica necessariamente em uma oposição entre o bem comum e o bem particular. Assim como em Cícero<sup>480</sup>, o bem comum e o particular para São Tomás<sup>481</sup> podem ser enxergados como círculos concêntricos, sendo o primeiro mais abrangente que o segundo. Desse modo, tudo aquilo que é um bem para o indivíduo, será também, necessariamente, um bem para a comunidade. No entanto, nem tudo aquilo que é um bem comum, obrigatoriamente, qualifica-se como um bem particular.

A terceira questão colocada por Tomás de Aquino acerca da essência da Lei é: qualquer pessoa teria competência para legislar ou fazer a Lei seria um ato privativo de alguém específico? Sua resposta é taxativa no sentido de que, pelo fato de a Lei ser ordenada para o bem comum, ela só poderia ser positivada pela própria comunidade ou pela pessoa pública que representa esta comunidade. Nas palavras do Aquinata: “a lei propriamente, por primeiro e principalmente, visa a ordenação para o bem comum. Ordenar, porém, algo para o bem comum é ou de toda a multidão ou de alguém que faz as vezes de toda a multidão. E assim constituir a lei ou pertence a toda a multidão ou pertence à pessoa pública que tem o cuidado de toda a multidão”<sup>482</sup>.

Aqui, mister tecermos duas observações. Primeiro, nota-se que a questão posta por São Tomás, e sua respectiva resposta, parecem mais apropriadas para a Lei Humana do que para as Leis Eterna e Natural. Isso coincide com o que se mencionou acima, vale dizer, que

---

<sup>479</sup> “A command based on reason is not enough to constitute law. The order must also be directed to an end other than purely individual ends”. GILSON, Étienne. *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2002, p. 302.

<sup>480</sup> Cícero discorre sobre este tema no seguinte excerto: “a pátria não nos gerou nem educou sem esperança de recompensa de nossa parte, e só para nossa comodidade e para procurar retiro pacífico para a nossa incúria e lugar tranquilo para o nosso ócio, mas para aproveitar, em sua própria utilidade, as mais numerosas e melhores faculdades das nossas almas, do nosso engenho, deixando somente o que a ela possa sobrar para nosso uso privado”. CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 23 (I.IV).

<sup>481</sup> Nas palavras do Aquinata: “portanto, é necessário que, dado que a lei se nomeia maximamente segundo a ordenação ao bem comum, qualquer outro preceito sobre uma obra particular não seja razão de lei a não ser segundo a ordenação ao bem comum”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 524-525 (q90.a2).

<sup>482</sup> *Ibidem*, p. 526 (q90.a3).



ao tratar da essência da Lei, o Aquinata se inspirou no conceito de Lei Humana<sup>483</sup>. A despeito disso, destaca-se que o tema da competência é também trabalhado por Tomás de Aquino tanto para a Lei Eterna quanto para a Lei Natural, sendo Deus a entidade responsável por instituir ambas, conforme se discorrerá em mais detalhes no capítulo abaixo.

Em segundo lugar, é interessante notar que, ao abordar a competência, São Tomás introduz, mesmo que de forma inominada e ainda embrionária, o elemento do povo como o real titular do poder de legislar e o destinatário das Leis por excelência. A figura do príncipe, portanto, está presente em Tomás de Aquino, mas não como o príncipe absoluto que é retratado, por exemplo, pelo contratualismo hobbesiano<sup>484</sup>, e sim como o príncipe enquanto figura representativa da comunidade e promotor do bem comum. Étienne Gilson, ao comentar este traço do jusnaturalismo tomista, corrobora essa assertiva, conforme se observa do seguinte excerto: “o povo ou seus representantes, investidos de poderes legítimos para conduzir a comunidade que governam a uma vida feliz, são os únicos qualificados para estabelecer leis e promulgá-las”<sup>485486</sup>.

---

<sup>483</sup> Nas palavras de Guido Fassò: “aliás, a definição dada por São Tomás de lei (...) parece evidentemente orientada, justamente, pela consideração da lei humana positiva e pela experiência histórica do Estado” (anzi, la definizione che abbiamo visto data da san Tommaso della legge (...) appare con ogni evidenza suggerita proprio dalla considerazione della legge umana positiva, e dall’esperienza storica dello Stato). FASSÒ, Guido. *Storia della Filosofia del Diritto: Antichità e Medioevo*. Bari: Laterza, 2001, p. 214. Kindle Edition.

<sup>484</sup> Nesse sentido leciona Frederick Copleston: “certamente seria um anacronismo retratar Tomás de Aquino como fazendo declarações sobre o totalitarismo do século XX. No entanto, se por “totalitarismo” entendemos a teoria de um Estado absoluto, deve-se afirmar que o totalitarismo é incompatível com sua visão política. (...) Sua teoria da legislação, de forma alguma, se prestaria a ser empregada em uma teoria política totalitária” (It would also, of course, constitute an anachronism, were one to depict Aquinas as making pronouncements about twentieth-century totalitarianism. But if one means by the latter term the theory of an absolute State, one must say that totalitarianism is incompatible. (...) His theory of legislation would in no way lend itself to employment in a totalitarian political theory). COPLESTON, Frederick C. *Aquinas. Op. cit.*, p. 239.

<sup>485</sup> “The people or their representative, invested with legitimate powers to lead the community they rule to a happy life, are alone qualified to establish laws and to promulgate them”. GILSON, Étienne. *Thomism. Op. cit.*, p. 303.

<sup>486</sup> Nesse mesmo sentido leciona Frederick Copleston: “não podemos, justificadamente, concluir sem mais delongas que ele (São Tomás – nota do autor) concebia a soberania (...) como sendo transmitida ao soberano por meio do povo. Ele pode, de fato, ter sustentado essa visão. Observações no sentido de que o governante representa o povo (...) ou de que o príncipe só tem poder legislativo na medida em que atua em benefício da comunidade (...) parecem sugerir que sim” (we cannot justifiably conclude without more ado that he thought of sovereignty (...) as coming to the sovereign via the people. He may, indeed, have held this view.

Esta visão progressista sobre o papel do governo esposada por São Tomás, que limita o poder do príncipe à noção de bem comum, é um consectário lógico do que se ressaltou acima, vale dizer, que a Lei é um predicado da razão, e não da vontade, e representa precisamente a recuperação da racionalidade greco-romana e do finalismo da Ideia de Bem, no crepúsculo da era medieval, recuperação esta que será, séculos depois, agasalhada pelo Iluminismo, pontualmente por Sieyès, e conferirá os contornos iniciais do próprio Estado moderno e contemporâneo. Como bem leciona Guido Fassò:

Ao menos no que diz respeito à doutrina do direito natural, embora muitos ainda estejam convencidos de que São Tomás está em oposição ao pensamento moral e político moderno, ocorre verdadeiramente o contrário: a doutrina do direito natural de São Tomás foi o canal pelo qual o princípio grego da lei como razão chegou ao pensamento moderno. Em diversos momentos históricos, essa doutrina contribuiu para uma defesa eficaz contra todas as tendências de fundamentar a lei na pura vontade do soberano, que foram a origem das várias teorias do Estado absoluto ou, como se diz hoje, totalitário.<sup>487</sup>

É interessante observarmos que há nesta posição de São Tomás, mais uma vez, uma nítida semelhança entre o seu pensamento e o pensamento de Cícero. Embora a teoria das diferentes formas de governo, e suas respectivas formas deturpadas, não tenha sido proposta pelo Orador, sendo comumente atribuída a Aristóteles, tanto Cícero<sup>488</sup> quanto Tomás de Aquino demonstram abraçar a premissa, de autoria do Estagirita<sup>489</sup>, de que o poder

---

Remarks to the effect that the ruler represents the people (...) or that the prince has legislative power only in so far as he stands in the place of the community (...) seem to suggest that he did). COPLESTON, Frederick C. *Aquinas. Op. cit.*, p. 241.

<sup>487</sup> “Almeno per ciò che concerne la dottrina del diritto naturale, benché ancora moltissimi siano convinti che S. Tommaso sia anche in questo agli antipodi del pensiero morale e politico moderno, è vero il contrario: la dottrina del diritto naturale di S. Tommaso è stata il tramite per il quale il principio greco della legge come ragione è pervenuto al pensiero moderno. Essa ha contribuito in vari momenti storici ad efficaci difese contro tutte quelle tendenze a porre il fondamento della legge nella pura volontà del sovrano che sono state all'origine delle varie dottrine dello Stato assoluto o, come oggi si dice, totalitário”. FASSÒ, Guido. *Il Diritto Naturale. Op. cit.*, p. 37.

<sup>488</sup> Ver: CÍCERO. *Da República. Op. cit.*, p. 38 (I.XXX)

<sup>489</sup> Nas palavras do Estagirita: “chamamos monarquia o Estado em que o governo que visa a este interesse comum pertence a um só; aristocracia, aquele em que ele é confiado a mais de um, denominação tomada ou do fato de que as poucas pessoas a que o governo é confiado são escolhidas entre as mais honestas, ou de que elas só têm em vista o maior bem do Estado e de seus membros; república, aquele em que a multidão

secular não pode ser exercido para promover interesses privados, ou, em outras palavras, que ele não se submete à vontade ilimitada daquele a quem é confiado o múnus de governar.

O critério fundamental para se determinar a legitimidade do governo, dessa forma, é o bem comum, máxima agasalhada irrestritamente por ambos os autores ora trabalhados, conforme leciona Charles Nemeth: “ambos rejeitam um sistema moral baseado no poder, nas preferências individuais, na utilidade, nos sentimentos, nas paixões e nas sensações; rejeitam a supremacia da vontade sobre o intelecto e a razão, o epicurismo e outros critérios baseados em prazer e dor; rejeitam a política e a força militar, assim como qualquer outra explicação imaginável, exceto a lei da natureza e a lei natural”<sup>490</sup>.

Por fim, a quarta e última indagação de São Tomás acerca da essência da Lei é se é necessário ou não sua promulgação. Em outras palavras, a promulgação é ou não da essência da Lei? É ela um elemento intrínseco da norma, ou externo? O Aquinata responde a essa pergunta no seguinte excerto: “para que a Lei tenha força de obrigar, que é próprio dela, é necessário que se aplique aos homens que segundo ela devem ser regulados. Tal aplicação se faz enquanto é levada ao conhecimento deles pela própria promulgação. Portanto, a promulgação é necessária para que a lei tenha sua força”<sup>491</sup>.

O que imediatamente salta aos olhos ao lermos o trecho acima é que São Tomás, mais uma vez, parece ter em mente a Lei Humana ao edificar seu conceito de *Lex* geral. Essa crítica, todavia, não passa despercebida pelo Aquinata, que expressamente aborda, mesmo que de forma sucinta, a temática da promulgação, tanto no que concerne a Lei Positiva quanto em relação à Lei Natural.

---

governa para a utilidade pública; este nome também é comum a todos os Estados. Todos estes termos são bem escolhidos. (...). Estas três formas podem degenerar: a monarquia em tirania; a aristocracia em oligarquia; a república em democracia. A tirania não é, de fato, senão a monarquia voltada para a utilidade do monarca; a oligarquia, para a utilidade dos ricos; a democracia, para a utilidade dos pobres. Nenhuma das três se ocupa do interesse público. Podemos dizer ainda, de um modo um pouco diferente, que a tirania é o governo despótico exercido por um homem sobre o Estado, que a oligarquia representa o governo dos ricos e a democracia o dos pobres ou das pessoas pouco favorecidas”. ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Por Roberto Leal. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 106 (Livro III, Capítulo IX).

<sup>490</sup> “Each rejects a moral system based on power, individual preferences, utility, feelings, passions, and sensations; the supremacy of will over intellect and reason, epicureanism, and other pleasure pain arbiters; politics and military might, and every other imaginable explanation except the law of nature and the natural law. NEMETH, Charles”. *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas*. *Op. cit.*, p. 126.

<sup>491</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 527 (q90.a4).

No que tange à Lei Positiva, São Tomás inicia seu argumento abordando a seguinte pergunta: é possível se afirmar que a promulgação é da essência da Lei, se nem todos que se submetem à Lei estão presentes no momento em que ela é promulgada? Neste ponto, o Aquinata, implicitamente, reconhece que, mesmo tendo ocorrido a promulgação da Lei, isso não implica no seu conhecimento *erga omnes*. Apesar disso, ele defende que o conhecimento da Lei pode chegar às demais pessoas por intermédio de terceiros, o que só ocorre a partir do momento em que ela é promulgada. Em adição, Tomás de Aquino aduz que, pelo fato de que a Lei é registrada de forma escrita, isso protraí sua promulgação ao longo do tempo, fazendo com ela seja, sempre, passível de ser conhecida<sup>492</sup>.

A nosso sentir, é incontestado que ambos os argumentos tecidos acima são tênues. O primeiro deles pelo fato de que não se pode confiar a difusão do conhecimento da Lei à transmissão “boca a boca”; e o segundo deles pelo fato de que, no contexto da idade média, reduzir a Lei à forma escrita não garante que seu conhecimento seja acessível. Vale aqui ressaltar que, à época de São Tomás, a esmagadora maioria da população não sabia ler, de forma que, confiar o conhecimento da norma ao fato de ela adotar a forma escrita, por vias transversas, reduz seu acesso a uma parcela extremamente diminuta da população.

Contudo, a despeito de ambos os argumentos trazidos por São Tomás serem contestáveis, não podemos nos esquecer de que ele os propôs há quase oito séculos, período no qual o próprio conceito de Direito carecia de edificação. Hoje, claro, nós temos um entendimento diverso acerca do que consistem a promulgação e a publicação. Tratam-se de ficções jurídicas, criadas pelo ordenamento legal no intuito de validar a presunção *erga omnes* de conhecimento da norma, tornando-a, assim, exigível. À época de Tomás de Aquino, entretanto, não havia nada próximo deste refino técnico.

Não devemos, portanto, simplesmente rejeitar os argumentos propostos pelo Aquinata, mas sim reconhecermos o fato de ele ter postulado o elemento da promulgação como essencial à Lei Humana, trazendo à luz sobre este importante conceito do Direito contemporâneo. Embora hoje se tenha uma compreensão distinta sobre o papel da promulgação no exercício legislativo, que constitui não um elemento de validade da Lei, mas sim de eficácia, não podemos fugir do fato de que, seja como elemento de validade ou de eficácia, sem a promulgação, a Lei não pode ser aplicada. Essa é a ideia que, a nosso

---

<sup>492</sup> *Ibidem*, p. 528 (q91.a1).

sentir, São Tomás pretendeu expor ao discorrer sobre a promulgação. Esta perspectiva, certamente, garante de maior refino técnico a ideia de *Ius* que havia sido cunhada pela jurística romana, ideia esta sobre a qual Tomás de Aquino se baseia e que, com ele, aproxima-a ainda mais do conceito de Direito hodierno.

Quanto à promulgação da *Lex Naturalis*, Tomás de Aquino aduz que: “deve dizer-se que a promulgação da lei natural dá-se no ato mesmo de Deus a haver inserido nas mentes humanas para ser naturalmente conhecida”<sup>493</sup>. Em outras palavras, o Aquinata afirma que a Lei Natural se considera automaticamente promulgada, por decorrência lógica do fato de que seu conhecimento foi inserido de forma inata na razão humana, pela própria intervenção divina. Trata-se, a nosso sentir, de um argumento passível de crítica à primeira vista, já que leva a discussão para o campo teológico, sendo impossível se comprovar tanto que seu ponto de vista procede quanto que não procede.

Não obstante, mister reconhecermos que, conforme ressaltado acima, a filosofia ocidental do medievo, de modo geral, é imbuída de um elemento teológico, o que se verifica, também, na jusfilosofia de São Tomás. Na lição de Lima Vaz: “é preciso não esquecer que todos os grandes pensadores da época, com exceção dos mestres das artes, como Siger de Brabante, são teólogos. Seu problema não é a filosofia pura. É a utilização de verdades filosóficas dentro do universo mental unificado pela fé”<sup>494</sup>. Dessa forma, o fato de o Doutor Angélico se recorrer à figura divina para explicar o conhecimento intuitivo do Homem da *Lex Naturalis*, mostra-se não só esperado, mas, inclusive, consoante ao período histórico em que ele viveu e à sua posição como monge dominicano.

Em adição, destaca-se que Tomás de Aquino não se vale da intervenção divina como um simples argumento de autoridade, no intuito de se furtar a explicar o modo pelo qual o Homem adquire o saber da Lei Natural. Pelo contrário, ele aborda, especificamente, o modo como se desenrola este processo de conhecimento, através do que se denomina *sindérese*.

Inicialmente, nota-se que a *sindérese* não é um conceito particular de São Tomás. Sua origem, na verdade, remete à ideia de potência, postulada ainda na Grécia antiga por

---

<sup>493</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Questões sobre a Lei na Suma de Teologia*. In: *Coleção Clássicos do Pensamento Político*: Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino. Trad. Por Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 41 (q90.a4).

<sup>494</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia I. Op. cit.*, p. 26.

Aristóteles. O Estagirita, em síntese, dividia o estado das coisas em ato (*energeia*) e potência (*dynamis*), sendo o ato a forma presente da coisa e a potência a forma que a coisa não ostenta no presente, mas para a qual tem a capacidade de se transformar. A forma potencial, portanto, está na coisa – não como algo verificável de pronto, mas como uma possibilidade que pode, ou não, vir a existir.

Esta ideia de potência foi apropriada e adaptada pela filosofia cristã do medievo, e deu origem ao que se convencionou chamar de *sindérese*. Destaca-se que não há uma definição uniforme de *sindérese* na filosofia cristã medieval, sendo notáveis as diferenças entre, por exemplo, a perspectiva agostiniana, que a identificava com as noções de *ratio superior* e *ratio inferior*, e a escola voluntarista franciscana, que associava a *sindérese* à vontade do sujeito<sup>495</sup>.

Tomás de Aquino, por sua vez, inicia sua explicação acerca da *sindérese* comparando a natureza humana à natureza angélica. Para o Aquinata, a criação de Deus pode ser enxergada como uma escada hierárquica, de forma que o atributo mais alto e louvável de determinado gênero de criatura se comunica com a qualidade inferior de outra. E assim ocorre entre os Homens e os Anjos<sup>496</sup>.

Os Anjos, segundo o Doutor Angélico, conhecem a verdade de forma imediata, sem a necessidade de investigação ou exercício da razão. Os Homens, por sua vez, alcançam o conhecimento da verdade de forma gradual, por meio de sucessivos processos silogísticos de dedução e conclusão. Existe na alma humana, contudo, um resquício do *logos* angélico, derivado justamente do ponto de encontro entre estas duas criaturas na escada hierárquica da criação. Este resquício é o que confere aos Homens o conhecimento natural dos

---

<sup>495</sup> Ver, nesse sentido: EZÍDIO, Camila. A *sindérese* e o conhecimento da lei natural em Tomás de Aquino. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 38, 2021, p. 188-198.

<sup>496</sup> “De acordo com Tomás, há na criação uma hierarquia, de tal forma que existem extremos que se encontram. Em outras palavras, na ordem das criaturas, a parte superior de uma toca a parte inferior de outra, que é em sequência superior. Com efeito, a natureza humana tem algo em comum tanto com os demais animais quanto com os anjos. Apesar de o nosso conhecimento acontecer de modo discursivo, isto é, passando de premissas a conclusões, enquanto o dos anjos, ao contrário, acontece de modo intuitivo, ou seja, imediato, a semelhança entre ambos os modos é encontrada na alma espiritual, na qual ocorre a parte do conhecimento humano que é, como o dos anjos, imediato. Considerando que o conhecimento dos anjos figura tanto sobre a esfera prática como sobre a esfera especulativa, é sob esse ponto de encontro que estão os primeiros princípios comuns e autoevidentes, a partir dos quais toda a linha do processo do conhecimento humano se desenrola”. *Ibidem*, p. 190.

primeiros princípios, seja do saber especulativo, seja do saber prático. Vejamos, nesse sentido, as palavras do próprio São Tomás:

A natureza da alma humana é inferior à natureza angélica, se considerarmos o modo natural pelo qual cada uma alcança o conhecimento. Pois o modo natural e próprio de conhecer da natureza angélica é perceber a verdade sem investigação ou movimento do raciocínio. Mas é próprio da natureza humana alcançar o conhecimento da verdade por meio de investigação e movimento, indo de uma coisa à outra. Assim, a alma humana, naquilo que tem de mais elevado, alcança algo que é próprio da natureza angélica, de modo que conhece algumas coisas de forma imediata e sem investigação. (...) Portanto, a natureza humana, na medida em que entra em contato com a natureza angélica, deve, tanto em questões especulativas quanto práticas, conhecer a verdade sem investigação. E esse conhecimento deve ser o princípio de todo o conhecimento subsequente, seja ele especulativo ou prático, pois os princípios devem ser mais estáveis e certos. Consequentemente, esse conhecimento deve estar no homem de forma natural, já que é uma espécie de “semente”, que contém, em germinação, todo o conhecimento que se segue. (...) Assim, tal como existe na alma humana um hábito natural pelo qual ela conhece os princípios das ciências especulativas, o que chamamos de entendimento dos princípios, também existe na alma um hábito natural dos primeiros princípios da ação, que são os princípios universais da lei natural.<sup>497</sup>

---

<sup>497</sup> “Pero la naturaleza del alma humana es inferior a la naturaleza angélica si consideramos los modos de conocer de cada una. Pues el modo natural de conocer propio de la naturaleza angélica es que conozca la verdad sin inquisición ni discurso; en cambio, lo propio del alma humana es que llegue a conocer la verdad inquiriendo y discurriendo de una cosa a otra. Por ello, el alma humana, en cuanto a lo que en ella es supremo, toma algo de aquello que es propio de la naturaleza angélica, a saber, que tenga conocimiento de algunas cosas inmediatamente y sin inquisición. (...). Por lo cual conviene que también en la naturaleza humana, en la medida en que alcanza a la angélica, haya un conocimiento de la verdad sin inquisición, tanto en lo especulativo como en lo práctico, y conviene que este conocimiento cierto sea principio de todo conocimiento posterior —ya de las cosas prácticas ya de las especulativas—, pues conviene que los principios sean lo más cierto y estable. Por ello, conviene también que este conocimiento se encuentre naturalmente en el hombre, pues es como un semillero de todo conocimiento posterior. (...) Así como en el alma humana hay cierto hábito natural, que llamamos entendimiento de los principios, por el cual se conocen los principios de las ciencias especulativas, así también hay en ella cierto hábito natural de los primeros principios de lo operable, que son los principios universales del derecho natural”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*. V. II. Trad. Por Ana Marta González, José Ignacio Murillo, Lucas Francisco Mateo Seco, Juan Fernando Sellés, Socorro Fernández, Cruz González Ayesta. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2016, p. 897-898 (q16.a1).

De acordo com São Tomás, portanto, os primeiros princípios das razões especulativa e prática se mostram presentes na própria alma do ser Humano, “inertes”, enquanto potência, de forma que precisam ser desenvolvidos pelo Homem para que se manifestem enquanto ato. Este desenvolvimento, por sua vez, é resultado hábito, ou seja, do exercício da razão. Trata-se, como se percebe, de uma posição muito próxima àquela adotada por Cícero. O Orador, conforme discorrido nos capítulos anteriores, defende que o Homem possui, de maneira inata, apenas o dom do entendimento; o conhecimento, por sua vez, precisa ser alcançado por meio do exercício da razão. É esta construção argumentativa que autoriza o Doutor Angélico a afirmar, como se demonstrou acima, que a Lei Natural é, também, promulgada.

É importante ressaltarmos que o conceito tomista de *sindérese* não faz de Tomás de Aquino um voluntarista, não conflitando, assim, com a autonomia ele próprio confere à Lei Natural e à razão humana. A relação entre a *sindérese* e o conhecimento racional da Lei Natural, de fato, é uma de complementaridade, e não de oposição, como bem aponta Camila Ezídio no seguinte trecho: “ainda que essas formas de tratamento pareçam distintas, elas são claramente complementares e, na investigação de ambas temos a apresentação do agir moral humano condicionado a um processo intelectual que envolve: 1- a apreensão das próprias estruturas do intelecto agente que se volta para o conhecimento imanente dos primeiros princípios em potência a fim de atualizá-los, 2 - o raciocínio desses princípios pela razão, seja ela prática ou especulativa”<sup>498</sup>. Explica-se.

Segundo São Tomás, toda a criação é produto de um ato de Deus; inclusive, logicamente, o ser Humano. É o desenho do Criador, então, que institui no Homem o conhecimento inato dos princípios primeiros da Lei Natural, por meio da *sindérese*, bem como que confere ao Homem sua razão. Deus, portanto, situa no Homem os atributos para que ele se direcione para seu bem e conheça a Lei Natural, Lei esta que é um espelho parcial da Lei Eterna que Ele próprio constituiu. Estas qualidades do ser Humano, pode-se dizer, são fruto da vontade de Deus. O ato de conhecer a *Lex Naturalis* em sua extensão, contudo, não o é, já que, conforme salientado acima, a manifestação da razão humana, ou, em outras palavras, a transformação de sua potência para conhecer em ato, é autônoma, e

---

<sup>498</sup> EZÍDIO, Camila. A *sindérese* e o conhecimento da lei natural em Tomás de Aquino. *Op. cit.*, p. 197.



independe da intervenção divina. Nesse sentido, para finalizarmos a exposição acerca da *sindérese* e da promulgação, colacionamos a lição de Joseph Ratzinger:

Isso significa que o primeiro estrato, que podemos chamar de ontológico, do fenômeno da consciência, consiste no fato de que em nós foi inserida algo como uma memória primordial do bem e do verdadeiro (ambos são idênticos), na qual existe uma íntima tendência ontológica do ser criado à imagem de Deus para promover o que é conveniente a Deus. (...). Essa *anamnesis* (Ratzinger prefere este termo à palavra *sindérese* – nota do autor) da origem, que resulta da constituição do nosso ser, que é feito para Deus, não é um conhecimento articulado conceitualmente, um tesouro de conteúdos que se pudesse reivindicar, mas sim um certo sentido interior, uma capacidade de reconhecer. Assim, o homem, interpelado por ela e não dividido interiormente, reconhece o eco dentro de si. Ele percebe que é isso que sua natureza aponta e para onde deseja ir.<sup>499500</sup>

Da conjugação dos quatro elementos fundamentais expostos acima o Aquinata conclui a edificação de seu conceito de Lei, havendo extraído e demonstrado o que, na sua visão, são suas qualidades essenciais. A partir disso, ele traz uma definição precisa de *Lex*, que, em suas próprias palavras, “não é outra coisa que uma ordenação da razão para o bem

---

<sup>499</sup> “Eso significa que el primer estrato, que podemos llamar ontológico, del fenómeno de la conciencia consiste en que en nosotros se ha insertado algo así como un recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero (ambos son idénticos), en que existe una íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios. Su mismo ser está desde su origen en armonía con unas cosas y en contradicción con otras. Esta anamnesis del origen, que resulta de la constitución de nuestro ser, que está hecho para Dios, no es un saber articulado conceptualmente, un tesoro de contenidos que se pudiera reclamar, sino un cierto sentido interior, una capacidad de reconocer, de suerte que el hombre interpelado por él y no escindido interiormente reconoce el eco en su interior. Ve que eso es a lo que remite su naturaleza y hacia lo que quiere ir”. RATZINGER, Joseph. *Verdad, valores y poder*. Madri: Rialp, 2007, p. 68.

<sup>500</sup> Vejamos, também nesse sentido, a lição de Frederick Copleston: “todo homem possui as inclinações naturais para o desenvolvimento de suas potencialidades e a obtenção do bem para o homem. Todo homem possui também a luz da razão, pela qual pode refletir sobre essas inclinações fundamentais de sua natureza e promulgar para si mesmo a lei moral natural. (...) O termo ‘lei natural’ é aplicável, no sentido estrito, não às tendências e inclinações naturais do homem sobre as quais sua razão reflete, mas aos preceitos que sua razão enuncia como resultado dessa reflexão” (Every man possesses the natural inclinations to the development of his potentialities and the attainment of the good for man. Every man possesses also the light of reason whereby he can reflect on these fundamental inclinations of his nature and promulgate to himself the natural moral law. (...) The term ‘natural law’ is applicable, in the strict sense, not to the natural tendencies and inclinations of man on which his reason reflects, but to the precepts which his reason enunciates as a result of this reflection). COPLESTON, Frederick C. *Aquinas. Op. cit.*, p. 221-222.

comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade”<sup>501</sup>. É importante reforçar que este conceito se aplica a todas as espécies de Lei elencadas por São Tomás, e não apenas à Lei Humana, conforme reiteradamente apontado ao longo deste trabalho<sup>502</sup>. Abaixo, continuaremos a exposição acerca do conceito genérico de *Lex* em Tomás de Aquino, abordando o tema dos efeitos da Lei<sup>503</sup>.

---

<sup>501</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 527-528 (q90.a4).

<sup>502</sup> Nesse sentido leciona Guido Fassò: “essas definições — que, observe-se, destacam a essência da lei na racionalidade — aplicam-se à lei em geral, independentemente da espécie a que ela se refira” (Queste definizioni — le quali, si osservi, precisano l’essenza della legge nella razionalità — valgono per la legge in generale, a qualunque specie di essa ci si riferisca). FASSÒ, Guido. *Il Diritto Naturale*. *Op. cit.*, p. 240.

<sup>503</sup> Na *Suma Teológica*, São Tomás trata das diferentes espécies de Lei, antes de abordar seus efeitos. Preferimos inverter essa ordem, pois a exposição sobre as espécies de Lei é mais alongada e será o ponto principal deste capítulo da tese.

## 6.2 Os Efeitos da Lei

São Tomás divide a questão dos efeitos da Lei em apenas dois artigos. No primeiro, ele traz a seguinte pergunta: é efeito da Lei tornar os homens bons? De antemão, podemos responder que, para o Aquinata, sim. Todavia, é fundamental alongarmos um pouco esta exposição e investigarmos as razões pelas quais ele faz essa afirmação.

Tomás de Aquino inicia seu discurso elencando as quatro principais objeções que, sob sua perspectiva, podem ser aduzidas para se sustentar que não é efeito da Lei tornar os homens bons. O primeiro deles é o de que a bondade, supostamente, advém da Virtude, e que a Virtude, por sua vez, é inserida nos Homens pelo próprio Deus. A bondade, portanto, não seria fruto da *Lex*, mas sim da vontade do Criador. Nas palavras do Aquinata: “os homens, com efeito, são bons pela virtude (...). Ora, o homem tem a virtude somente por Deus; ele, com efeito, ‘a produz em nós sem nós’ (...). Logo, não é próprio da lei tornar os homens bons”<sup>504</sup>.

Tomás de Aquino contradita esta indagação se valendo do seguinte raciocínio lógico: a Virtude, enquanto gênero, é dividida em duas espécies, quais sejam: a virtude adquirida e a virtude infusa. Em ambas as espécies de virtude, o hábito – repetição rotineira de um ato – produz algo. Ele é a causa efetiva da virtude adquirida – ou seja, ele lhe dá origem – ao passo que, por outro lado, ele é o promotor da virtude infusa. A virtude infusa, assim, é incrementada pelo hábito, e não gerada por ele.

A função precípua da Lei, por sua vez, é a de dirigir os atos humanos. Em outras palavras, ela é responsável por criar nos Homens o próprio hábito, que, a seu turno, culmina na virtude. Não é, dessa forma, a bondade que precede a Lei, mas sim o oposto. Ou seja, é a Lei, portanto, que acarreta o hábito, que, por consequência, causa ou promove a virtude, e que, então, enseja a bondade. A bondade, consequentemente, é corolário da Lei<sup>505</sup>.

O segundo contra-argumento suscitado por São Tomás para cotejar a bondade e a *Lex* é: a Lei só pode aproveitar ao Homem se ele a obedecer. A obediência à Lei, por sua vez, procede da bondade. Logo, é a bondade que precede a Lei, e não o contrário. Tomás de Aquino responde este silogismo aduzindo que não é só pela bondade que o Homem

<sup>504</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 542 (q92.a1).

<sup>505</sup> *Ibidem*, p. 543 (q92.a1).

obedece à Lei<sup>506</sup>. Às vezes, ele o faz por temor à pena. Isso, contudo, não exime a Lei de criar o hábito no ser Humano e, a longo prazo, culminar na virtude. Nas palavras de São Tomás: “deve-se dizer que pelo fato de alguém começar a habituar-se a evitar o mal e à realizar o bem por causa do medo da pena, às vezes é levado a fazê-lo de modo prazeroso e por vontade própria. E de acordo com isso, a lei também, ao punir, leva a que os homens sejam bons”<sup>507</sup>. Mais uma vez, portanto, demonstra-se que é a Lei que acarreta a bondade, sendo a bondade, por consequência, fruto da Lei.

O terceiro argumento contrário ao de que a bondade é efeito da *Lex*, segundo o Aquinata, é: “a lei ordena-se ao bem comum, como acima foi dito. Ora, alguns se comportam bem naquelas coisas que pertencem ao bem comum, e não se comportam bem nas próprias. Logo, não pertence à lei fazer os homens bons”<sup>508</sup>. Para combater esta assertiva, São Tomás relembra o que havia lecionado sobre a essência da Lei, no sentido de que não há bem particular que possa estar em contradição com o bem comum. Dessa forma, é impossível se violar um bem particular, sem que, automaticamente, ofenda-se também um bem coletivo, ainda que indiretamente.

Não é possível, portanto, que o Homem seja bom na esfera coletiva, mas não o seja na esfera privada, seja de sua família, seus amigos ou seus negócios. A bondade é una, como bem leciona São Tomás no seguinte excerto: “deve-se dizer que a bondade de qualquer parte é considerada em proporção a seu todo. Como, pois, cada homem é parte da cidade, é impossível que um homem seja bom, a menos que seja bem proporcionado ao bem comum; nem o todo pode subsistir bem, a não ser pelas partes a ele bem proporcionadas”<sup>509</sup>.

Por fim, a quarta e última objeção aduzida por Tomás de Aquino para contrastar a bondade e a Lei é um dos pontos mais importantes e comentados de sua jusfilosofia. O Aquinata, nesse contexto, assevera que há leis que são tirânicas e que, consequentemente, não são ordenadas para o bem comum. Logo, a pessoa que obedece a esta Lei, não se torna boa, já que, logicamente, pratica um mal, e não um bem.

---

<sup>506</sup> *Ibidem*, p. 541-542 (q92.a1).

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 546 (q93.a1).

<sup>508</sup> *Ibidem*, p. 542 (q92.a1).

<sup>509</sup> *Ibidem*, p. 543 (q92.a1).

São Tomás enceta sua contestação a esta premissa com o argumento de que, sendo a Lei um ditame da razão, ordenado para o bem comum, a lei tirânica não é considerada Lei. Nas palavras do próprio Aquinata: “deve-se dizer que a lei tirânica, uma vez que não é segundo a razão, não é simplesmente lei, mas antes certa perversidade da Lei”<sup>510</sup>. Nota-se, nessa afirmação, a proximidade da fala de Tomás de Aquino com o pensamento de Cícero, que, conforme reiterado acima, também afirma que a Lei Humana que diverge da *Lex Naturalis* não pode ser considerada Lei<sup>511</sup>.

Assim, de início, percebe-se que o tema debatido por São Tomás não se refere, de fato, à relação entre a bondade e a Lei, mas sim entre a bondade e uma pretensa Lei. E mais, verifica-se que esta discussão se projeta, exclusivamente, sobre a Lei Humana, já que as Leis Eterna e Natural, por refletirem a razão de Deus, são perfeitas, e não admitem divergência com o conceito de Bem supremo.

Nessa toada, o próprio Doutor Angélico reconhece, assim como o faz Cícero, que a lei tirânica, ainda que não se qualifique como Lei no sentido próprio do termo, mesmo assim ordena algo; ou seja, ela é cogente, pois integra a ordem jurídica. Nas próprias palavras do Aquinata, a lei tirânica “não tem, com efeito, da razão de lei senão que é ditame de alguém que preside sobre os súditos, e pretende que os súditos sejam bem obedientes à Lei”<sup>512</sup>. A lei tirânica, dessa forma, não é Lei enquanto se distancia do bem, mas o é enquanto é posta pelo príncipe, que é a pessoa competente para fazê-lo.

Nesse contexto, é dever do sujeito se recusar a obedecer a Lei, em vista de seu conteúdo, ou a obedecer, por se tratar de um mandamento do príncipe? São Tomás esclarece esta dúvida aduzindo que a virtude do súdito é dupla. Ela compreende tanto o dever de agir bem quanto a obrigação de obedecer ao príncipe. Assim, o súdito, ao obedecer a efetiva Lei, vale dizer, a norma que reúne todos os quatro predicados essenciais da *Lex*, torna-se absolutamente bom. Todavia, ao obedecer a lei tirânica, a despeito de não se tornar absolutamente bom, torna-se relativamente bom, em relação à ordem política vigente. Vejamos:

---

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 544 (q92.a2).

<sup>511</sup> Como bem leciona o Orador: “único, com efeito, é o direito a partir do qual a sociedade dos homens foi congregada, e una a lei que o constituiu, lei que é a reta razão ao obrigar e proibir”. CÍCERO. *Sobre as Leis*. *Op. cit.*, p. 32 (I.32).

<sup>512</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 544 (q92.a2).

Se a intenção do legislador tende ao verdadeiro bem, que é o bem comum regulado segundo a justiça divina, segue-se que pela lei os homens se tornam bons de modo absoluto. Se, porém, a intenção do legislador se dirige para aquilo que não é bom em si, mas útil ou prazeroso para si, ou se opondo à justiça divina, então a lei não torna os homens bons absolutamente, mas relativamente, a saber em ordem a tal regime. Assim, acha-se o bem também nas coisas más em si mesmas.<sup>513</sup>

Da leitura do excerto acima, percebe-se que, à primeira vista, Tomás de Aquino defende que a lei tirânica deve ser obedecida, ainda que não se ordene para o bem comum. O Aquinata, contudo, não faz esta afirmação taxativamente, abrindo margem para o leitor extrair, ou não, esta conclusão. Esta ambiguidade no texto de Tomás de Aquino, a nosso sentir, é proposital. Isso porque a afirmação de que a lei tirânica deve ser obedecida, ainda que não se ordene para o bem comum, convida intuitivamente a uma segunda pergunta, qual seja: a lei tirânica deve ser obedecida, independentemente de seu conteúdo?

A resposta para esta questão é oferecida em detalhes por São Tomás, mas não no capítulo sobre a Lei geral. Ele trata deste tema ao discorrer sobre a Lei Humana, já que, conforme salientado acima, a Lei Eterna e a Lei Natural sequer poderiam ostentar um conteúdo que ofendesse o bem comum. Por esta razão, seguindo a estrutura proposta pelo próprio Aquinata, abordaremos a temática do dever de obediência das leis injustas abaixo, momento no qual já haveremos abordado em maiores detalhes o conceito de Lei Positiva.

Por fim, para fechar sua exposição sobre os efeitos da Lei em sentido geral, São Tomás traz a seguinte questão: os atos da Lei foram adequadamente enumerados? Antes de procedermos a elucidação deste questionamento, é necessário o contextualizarmos. Ao fazer esta indagação, Tomás de Aquino se baseou em um trecho do *Decretum Gratiani*, obra de compilação do Direito Canônico redigida no século XII. Graciano, o monge e jurista autor do *Decretum*, postula que são quatro os possíveis comandos normativos de uma Lei, quais sejam: ordenar, proibir, permitir e punir<sup>514</sup>.

---

<sup>513</sup> *Ibidem*, p. 542 (q92.a1).

<sup>514</sup> Nas palavras do Aquinata: “no que concerne ao segundo artigo assim se procede. Parece que os atos da lei não foram adequadamente enumerados ao dizer-se que é ato da lei ‘ordenar, proibir, permitir e punir’ (Graciano, *Decretais*, P. I., d. III, c. 4, RF I, 5)”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Questões sobre a lei na Suma de Teologia*. In: Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino. *Op. cit.*, p. 57 (q92.a1).

De antemão, ressalta-se que esta é a premissa com a qual Tomás de Aquino concorda. Todavia, vale recordar que, na *Suma Teológica*, o Aquinata não apenas expõe sua posição. Pelo contrário, ele, primeiro, expõe sua posição, e, em seguida, traz os argumentos favoráveis e contrários para a justificar.

Assim, em sentido contrário à assertiva Graciano, São Tomás cita um trecho isolado de Ulpiano, extraído do *Digesto*, que enuncia que: “com efeito, toda lei é preceito comum”<sup>515</sup>. Com base neste excerto, o Aquinata então ventila a interpretação de que preceituar é sinônimo de ordenar, razão pela qual seria efeito da Lei apenas ordenar, e não proibir, permitir e punir.

Para rebater este entendimento, São Tomás chama atenção para uma interpretação mais profunda do trecho de Ulpiano, no sentido de que o termo “preceito” deve ser enxergado em sua acepção *lata*, e não *stricta*. Como bem aponta o Aquinata, proibir tem o escopo de evitar o mal, o que, por vias transversas, é um bem. Proibir, portanto, está circunscrito na acepção *lata* do termo “preceituar/ordenar”, da mesma forma que os comandos punir e permitir, que também coíbem ou fomentam certos atos humanos. Nas palavras do Aquinata: “no que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que, como cessar de fazer o mal tem certa razão de bem, da mesma forma a proibição tem certa razão de preceito. É segundo esta acepção ampla de preceito que, universalmente, a lei diz-se preceito”<sup>516</sup>.

Lastreado nesta interpretação extensiva do termo “preceito”, São Tomás aprofunda ainda mais sua justificativa, acrescentando que o intuito primevo da Lei, conforme já salientado acima, é dirigir os atos humanos. Estes atos humanos, por sua vez, podem ser divididos em três categorias, quais sejam: os atos bons por gênero (ou atos de virtude), os quais a Lei apenas ordena; atos maus por gênero (ou atos viciosos), os quais a Lei deve proibir e, se necessário, punir; e os atos indiferentes (pouco bons ou pouco maus), os quais cabe à Lei permitir. Nas palavras do Aquinata:

ora, os preceitos da lei concernem aos atos humanos aos quais a lei confere uma direção como acima se disse. Há, porém, três diferenças nos atos humanos. Com efeito, como se disse acima, alguns atos são

<sup>515</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 546 (q93.a1).

<sup>516</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Questões sobre a lei na Suma de Teologia*. In: Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino. *Op. cit.*, p. 59 (q93.a1).

bons por seu próprio gênero, isto é, os atos das virtudes e a respeito destes é ato da lei preceituar ou ordenar. Alguns atos, ao contrário, são maus por seu gênero, como os atos viciosos e a respeito destes cabe à lei proibir. Outros, enfim, são por seu gênero atos indiferentes e (...) podem ainda dizer-se indiferentes todos os atos que são pouco bons ou pouco maus.<sup>517</sup>

Da leitura do trecho acima, é possível perceber nitidamente a influência da tradição clássica sobre o pensamento de São Tomás, com especial destaque para a filosofia de Cícero e de Aristóteles. A divisão dos atos humanos em bons, maus e indiferentes é claramente conexas à perspectiva ciceroniana acerca da gradação do Bem (explicada nos capítulos anteriores<sup>518</sup>), perspectiva esta que, por sua vez, é lastreada no pensamento do próprio Estagirita.

Nota-se, em adição, que Cícero e Tomás de Aquino não compartilham apenas a mesma visão acerca da gradação do Bem, como, também, tecem as mesmas críticas à perspectiva estoica sobre o tema. A *Stoa*, conforme salientado acima, enxergava o Bem e o mal em termos absolutos, sendo o Bem a própria virtude e o vício aquilo que se opõe à virtude, não havendo espaço algum para atos intermediários. Cícero discorda desse entendimento, conforme se observa no seguinte excerto: “assim como é absurda a doutrina de Aríston, quando estabelece que não há diferença nenhuma entre uma coisa e outra, e que nada é contrário de outra coisa senão a virtude do vício, assim também erra Zenão, que em nada além da virtude e do vício admite propensão, nem sequer mínima, à consecução do sumo bem”<sup>519</sup>. São Tomás, por sua vez, aponta o mesmo equívoco da *Stoa* em não admitir a graduação daquilo que é bom ou mau, valendo-se, inclusive, da obra ciceroniana *Paradoxos dos Estoicos*. Vejamos:

Os estóicos, e Cícero depois, pensaram que todos os pecados são iguais. Daí derivam também o erro de certos hereges que, admitindo a igualdade de todos os pecados, admitem igualmente a igualdade de todas as penas do inferno. E quanto se pode ver pelas palavras de Cícero, os estóicos eram movidos pelo fato de considerarem no pecado somente a privação, isto é, enquanto afastamento da razão.

<sup>517</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 545 (q93.a1).

<sup>518</sup> Nas palavras do Aquinata: “é minha opinião perfeita e ampla a dos que, buscando o sumo bem do homem, não deixam nenhuma parte da sua alma nem do seu corpo despojada de tutela”. CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. *Op. cit.*, p. 126 (4.V).

<sup>519</sup> *Ibidem*, p. 141 (4.XVII).



Por isso, julgando de modo absoluto que nenhuma privação poderia comportar mais ou menos, afirmaram que todos os pecados são iguais. Mas, se se considera com cuidado, percebem-se dois gêneros de privação. Há uma privação pura e simples, que consiste num estado completo de corrupção. É assim que a morte é a privação da vida, e as trevas da luz. Tais privações não têm mais e menos, pois nada resta do que havia. (...) Há uma outra privação, não simples. Ela retém alguma coisa daquilo que ela exclui. Ela é, antes, um caminho para a corrupção do que um estado de corrupção completa. Tal é o caso da doença que faz perder o bom equilíbrio dos humores, de tal modo que ainda fica algumas coisas, sem a qual o animal não estaria mais com vida. Tal é igualmente o caso da feiura e de outras coisas do gênero. Ora, tais privações pelo que fica do hábito contrário, são susceptíveis de mais e de menos. De fato, muito interessa à doença e à feiura o afastar-se mais e menos do bom equilíbrio dos humores ou dos membros. Deve-se, portanto, dizer a mesma coisa dos vícios e dos pecados. Pois, neles se dá a privação da devida medida da razão de modo que não se suprime inteiramente a ordem da razão. (...) Assim, muito interessa à gravidade do pecado, o afastar-se mais ou menos da retidão da razão. E segundo isso deve-se dizer que nem todos pecados são iguais.<sup>520</sup>

Vale notar que a tradução da parte inicial do trecho acima não é adequada, pois parece indicar que Cícero se afilia aos estoicos na questão da impossibilidade de gradação do Bem e do mal, o que está incorreto, conforme amplamente debatido nos capítulos precedentes deste trabalho. No texto original de São Tomás, em latim, ele inicia seu argumento com a seguinte expressão: “*RESPONDEO dicendum quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in Paradoxis*”. Esta frase é melhor traduzida da seguinte maneira: “RESPONDO. Deve-se dizer qual foi a opinião dos Estóicos, que Cícero apresenta em *Paradoxos*” (referência à obra *Paradoxos dos Estoicos*, citada acima).

Tomás de Aquino, portanto, cita Cícero não no intuito de salientar que o Orador concorda com os estoicos, como sugere a tradução colacionada acima, mas sim no intuito de demonstrar que ele próprio, partilhando do pensamento de Cícero, opõe-se à *Stoá* no que tange à gradação do Bem. Trata-se, portanto, de mais uma evidência expressa da conexão entre os pensamentos do Arpinata e do Aquinata.

Neste ponto, entretanto, questionamos: qual a relevância prática desta conexão para a jusfilosofia de Tomás de Aquino? Para respondermos esta pergunta, é necessário

---

<sup>520</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 324-325 (q73.a2).

digressarmos, brevemente, sobre o pensamento do Cícero. Conforme postulado anteriormente, o fato de Cícero enxergar os conceitos de Bem e mal de forma gradativa, agasalhando a visão aristotélica em oposição ao Pórtico helênico, é um dos fatores que atenuam o rigor de seu conceito de Virtude, permitindo que ele agregue, ao lado da austera ideia de Honestidade, também a noção de Utilidade.

Este traço do pensamento ciceroniano, como bem aponta Pe. Milton Valente<sup>521</sup>, humaniza sua Ética e sua jusfilosofia, pois permite que as normas orientadoras da *práxis* sejam pensadas em bases menos absolutas, ou, em outras palavras, em termos mais ordinários e corriqueiros, tendo como destinatário por excelência o cidadão comum, e não o inalcançável modelo de sábio vislumbrado pela tradição grega.

É em razão desta maior flexibilidade ética que, acima, asseveramos que Cícero entende que as Leis amorais se qualificam como Leis propriamente ditas. Estas normas, em nossa opinião, contribuem para a coesão do ordenamento jurídico, constituindo, portanto, um Bem, ainda que não reflitam, necessariamente, o Bem Supremo. Desse modo, uma interpretação sistemática do pensamento do Orador não poderia deixar de lhes reconhecer qualificação de Lei, ainda que Cícero não tenha assim afirmado expressamente.

É, justamente, esta sensibilidade e perspicácia de Cícero para compreender o sentido efetivo da Lei que, a nosso sentir, Tomás de Aquino não só absorve, mas também incrementa. Observa-se que o Doutor Angélico aborda com mais especificidade que o Orador a questão das leis amorais, ao expressamente integrar o preceito de permitir ao conceito genérico de Lei. Reiteramos, assim, as palavras do Aquinata, que, no seguinte trecho, afirma: “são por seu gênero atos indiferentes e a respeito destes cabe à lei permitir. E podem ainda dizer-se indiferentes todos os atos que são pouco bons ou pouco maus”<sup>522</sup>.

Da leitura deste excerto, nota-se que São Tomás, ao conjugar as lições que extraía do *Decretum Gratiani* à crítica ciceroniana ao estoicismo, expande seu conceito genérico de Lei e o garante de um robusto refino técnico. É, assim, atributo da Lei ordenar a virtude e punir quem dela se desvia? Certamente. Estes, podemos dizer, são seus preceitos tradicionais. A Lei, contudo, não é só isso. O permitir, embora indiferente e/ou amoral, é também um Bem, e, portanto, é também parte da Lei; afinal, conforme postula o próprio

<sup>521</sup> VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Op. cit., p. 122.

<sup>522</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. Op. cit., p. 545 (q92.a2).

São Tomás, a Lei é nada mais do que uma ordenação para o Bem comum, posta por quem tem o cuidado da comunidade.

Encerrada a exposição acerca das qualidades essenciais e dos efeitos da Lei, passaremos, nos capítulos abaixo, ao exame específico de três das espécies de Lei propostas por São Tomás, quais sejam: a Lei Eterna, a Lei Natural e a Lei Humana. Neste ponto, vale observar que o jusnaturalismo tomista nitidamente complementa o jusnaturalismo ciceroniano, já que a categorização e conceituação proposta por São Tomás tornam mais clara e melhor delimitam tanto a ideia de Direito Natural quanto a ideia de Direito Positivo trazidas pelo Orador e pela tradição filosófica clássica.

É importante destacar que não se critica, aqui, o pensamento de Cícero, que é notadamente inovador, tanto que ele é creditado como tendo sido o primeiro filósofo a tratar e conceituar o Direito Natural. Todavia, em Cícero, falta ainda precisão e clareza ao conceito de *Jus Naturale*, que, inclusive, ainda muito se identificava com a ideia abstrata de Lei Divina (que remete à Lei Eterna de São Tomás). Tanto é assim que as duas expressões são, frequentemente, utilizadas como sinônimas por Cícero em seus escritos. Tomás de Aquino, a nosso sentir, endereça justamente essa lacuna, ao diferenciar com meticulosidade os sentidos de Lei Eterna, Lei Natural e Lei Humana, e, com isso, conferir maior precisão a cada um destes conceitos. Como bem observa Charles Nemeth:

Cícero nunca se dedica a essa especificidade, embora não hesite em argumentar que as leis não podem ser justificadas apenas pela mera promulgação — afirmar que o processo legislativo justifica automaticamente qualquer tipo de decreto seria algo que apenas os ‘absurdos’ acreditariam. Por outro lado, Tomás de Aquino analisa minuciosamente todos os principais, e até mesmo menores, problemas morais à luz de sua teoria da lei natural—pois nada escapa à sua relevância.<sup>523</sup>

Assim, embora à primeira vista nos pareça que o jusnaturalismo tomista seja demasiadamente tocado por sua teofilosofia, o que se revela, na verdade, é o oposto. O fato

---

<sup>523</sup> “Cicero never tends toward this specificity though he does not hesitate to argue that laws cannot be justified by mere promulgation alone— that the legislative process self- righteously defends any type of enactment for only the “absurd” would believe such a thing. On the other hand, Aquinas will dissect every major, and even minor, moral problem in light of his theory of the natural law— for nothing escapes its relevance”. NEMETH, Charles. *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas*. *Op. cit.*, p. 127.

de São Tomás ter se dedicado a tratar, detalhadamente, da Lei Eterna e da Lei Divina, não implica extensão de sua perspectiva teológica para a Lei Natural e Lei Humana. Pelo contrário, isso implica uma conceituação mais certa e delimitada de ambas.

O grande mérito de São Tomás, nesse passo, é, ironicamente, o de trazer uma teoria do Direito Natural que pode ser compreendida e analisada sem que se recorra demasiadamente a argumentos metafísicos, feito este que não havia sido alcançado, inclusive, por autores que estiveram inseridos em um contexto histórico menos marcado pela influência das instituições religiosas, dentre os quais se menciona o próprio Cícero.

## 7. Da *Lex Aeterna* à Lei Humana: edificação e sistematização do Direito Natural à luz de São Tomás de Aquino

### 7.1 A Lei Eterna

Antes de iniciarmos o exame da Lei Eterna, é importante ressaltarmos que, em sua metafísica, o Doutor Angélico concebe a existência do *cosmos* em dois planos. Em nível hierarquicamente superior, tem-se o plano divino: perfeito e perene. Em nível inferior, tem-se o plano terreno: imperfeito, mutável e efêmero. Nessa divisão, podemos perceber que São Tomás agasalha sem grandes reservas o platonismo/agostinianismo que caracterizam a visão de mundo do cristianismo e da Igreja Católica. Seu pensamento, portanto, reflete a mesma dicotomia que já se encontrava presente na teoria do mundo das ideias de Platão e que fora tão bem incorporada por Santo Agostinho para a cristandade. É dentro desta perspectiva dualista sobre o universo que o Aquinata traz seu conceito de Lei Eterna. Vejamos, nesse sentido, a lição de Anthony Lisska:

Para compreender a lei eterna, pode-se começar pensando na função classicamente atribuída ao mundo das Formas de Platão. Na ontologia de Tomás de Aquino, deve-se tomar o mundo das Formas de forma esquemática e colocá-lo na mente divina. Aqueles familiarizados com a história da filosofia medieval reconhecerão isso como um movimento metafísico agostiniano. Em outras palavras, ela é semelhante, em termos estruturais, à função do Demiurgo e das Formas no *Timeu*.<sup>524525</sup>

---

<sup>524</sup> “In order to understand eternal law, one might begin by thinking of the function classically given to Plato’s world of the Forms. In Aquinas’s ontology, one must take the world of the Forms schematically and place it into the divine mind. Those familiar with the history of medieval philosophy will recognize this as an Augustinian metaphysical move. In another sense, it is similar structurally to the function of the Demiurgos and the Forms in the *Timaeus*”. LISSKA, Anthony J. *Aquinas’s Theory of Natural Law. Op. cit.*, p. 113.

<sup>525</sup> Vejamos, nesse sentido, o seguinte fragmento do *Timeu*: “ora, tudo aquilo que devém é inevitável que devenida por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa devenida sem o contributo duma causa. Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria”. PLATÃO. *Timeu-Critias*. Trad. Por Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011, p. 94.

Tendo isso em mente, a primeira questão que o Doutor Angélico propõe ao discorrer sobre a *Lex Aeterna*, antes mesmo de trazer sua definição, é se ela, de fato, existe. A resposta desta pergunta, para o Aquinata, é certamente afirmativa. São Tomás, entretanto, não se satisfaz com simplesmente postular a existência da Lei Eterna. Para ele, isto deve ser demonstrado. Nessa toada, Tomás de Aquino expõe e, em seguida, refuta, dois principais contra-argumentos que, na sua visão, suportam a inexistência da Lei Eterna. O primeiro deles é: “toda lei, com efeito, impõe-se a alguns. Ora, não existiu desde toda a eternidade alguém ao qual a lei pudesse ser imposta; só Deus, com efeito, existiu desde toda a eternidade. Logo, nenhuma lei é eterna”<sup>526</sup>.

Da leitura deste trecho, observa-se que o que São Tomás questiona, em outras palavras, é: como conceber uma Lei eterna e constante, que regulamenta todo o *cosmos*, se este próprio *cosmos* é fruto da criação de Deus (e, portanto, posterior a Ele), bem como efêmero e mutável? A esta objeção, São Tomás responde que, embora o *cosmos* seja, de fato, fruto da criação divina, efêmero e mutável, a razão de Deus é onisciente. Assim, aquilo que irá ocorrer no plano terreno já é pré-conhecido e pré-ordenado no *logos* divino. A Lei Eterna, desse modo, não muda para se adaptar às contingências da criação, pois ela já é posta para estas contingências antes mesmo de elas ocorrerem. Nas palavras do Aquinata: “aquelas coisas que não existem por si mesmas, existem em Deus, enquanto são preconhecidas e preordenadas por Ele (...). Assim, pois, o eterno conceito da lei divina tem a razão de lei eterna, enquanto é por Deus ordenado ao governo das coisas por ele preconhecidas”<sup>527</sup>.

O segundo contra-argumento à perenidade da Lei Eterna proposto por São Tomás é, de certa forma, uma continuidade do primeiro. Nas palavras do Aquinata: “além disso, a promulgação é da razão da lei. Ora, a promulgação não pôde ser desde toda a eternidade, pois não existiu desde toda a eternidade aquele a quem tivesse sido promulgada. Logo, nenhuma lei pode ser eterna”<sup>528</sup>.

Nota-se que a objeção feita neste trecho adota a seguinte lógica: se uma Lei é promulgada, ela o é por alguém, e para alguém. O ente que promulga a Lei Eterna é Deus, que é imortal, sendo ela promulgada para toda a criação. A criação, contudo, não é eterna,

---

<sup>526</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 528 (q91.a1).

<sup>527</sup> *Ibidem*, p. 529 (q91.a1).

<sup>528</sup> *Ibidem*, p. 529 (q91.a1).

pois é antecedida por Deus, que lhe dá a vida. Assim, também não se poderia dizer que a Lei posta por Deus seria eterna. A este questionamento, São Tomás responde que a promulgação da Lei Eterna é também perene, mas apenas sob a perspectiva da razão divina, que a institui. Para a criação, que é sua destinatária e, portanto, apenas a escuta e enxerga, a promulgação da *Lex Aeterna* parece finita<sup>529</sup>.

Estabelecida a existência da Lei Eterna para São Tomás, passemos, então, à exposição de seu conceito, correlacionando-o ao conceito genérico de *Lex* apresentado no capítulo anterior. Tomás de Aquino, conforme salientado, define a *Lex* nos seguintes termos: trata-se de uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade. São, portanto, cinco os elementos essenciais de uma Lei, quais sejam: (i) revelar-se como preceito racional; (ii) finalidade de promover o Bem comum; (iii) promulgação; (iv) competência; e (v) destinatário. Abaixo, elucidaremos a maneira pela qual o conceito de Lei Eterna de Tomás de Aquino endereça cada um destes cinco elementos, a começar pelo primeiro deles.

A *Lex Aeterna*, nesse passo, consiste em um preceito da razão? Não há dúvidas de que, para São Tomás, toda Lei se manifesta como uma ordenação racional, conforme amplamente discorrido acima ao tratarmos do embate entre o intelectualismo e o voluntarismo. A questão que precisamos endereçar, assim, é se esta premissa é válida, também, para a Lei Eterna. Sobre este ponto, o Aquinata expressamente assevera que: “a razão da divina sabedoria ao mover todas as coisas para o devido fim, obtém a razão de lei. E segundo isso, a lei eterna nada é senão a razão da divina sabedoria, segundo é diretiva de todos os atos e movimentos”<sup>530</sup>.

A Lei Eterna, portanto, é para São Tomás certamente um preceito da razão de Deus, ou, melhor dizendo, a própria razão de Deus manifestada. Ela pode ser compreendida, como bem leciona Frederick Copleston, como o projeto arquitetônico do *cosmos*, que é instituído pelo *logos* divino, e efetivamente orienta toda a criação:

Tomás de Aquino fala de Deus como um artista ou artesão que tem uma ideia da obra a ser criada ou realizada e dos meios para sua realização. Deus concebe, eternamente, todas as criaturas de acordo

<sup>529</sup> Nas palavras de São Tomás: “Da parte, porém, da criatura que ouve ou vê, não pode ser eterna a promulgação”. *Ibidem*, p. 529 (q91.a1).

<sup>530</sup> *Ibidem*, p. 547 (q93.a1).

com seus diferentes tipos. Ele concebe seus fins e os meios para a obtenção desses fins. E a sabedoria divina, que move todas as coisas de acordo com seus diversos fins e em subordinação ao fim do todo, que é a comunicação da perfeição divina, é a lei eterna.<sup>531</sup>

Observa-se, assim, que a ideia tomista de Lei Eterna consiste em um preceito da razão e atende, por conseguinte, o primeiro requisito da Lei em termos gerais. Possui ela, contudo, a finalidade de promover o Bem comum? Aqui, vale destacarmos que a Lei Eterna não somente possui a finalidade de promover o Bem comum, mas é, ela mesma, o reflexo do conceito de Bem supremo. Afinal, como bem leciona o próprio São Tomás, o *logos* divino, diferentemente da razão humana, é perfeito, sendo apenas ele capaz de conhecer a verdade. Vejamos:

deve-se dizer que a razão do intelecto divino está para as coisas, diferentemente da razão do intelecto humano. Ora, o intelecto humano é medido pelas coisas, de sorte que o conceito de homem não é verdadeiro por si mesmo, mas diz-se verdadeiro na medida que é consoante com as coisas (...). O intelecto divino, porém, é medida das coisas, pois cada coisa tem tanto de verdade, quanto imita o intelecto divino, como foi dito na I Parte. E assim o intelecto divino é verdadeiro em si mesmo. Donde a razão dele ser a própria verdade.<sup>532</sup>

Dessa forma, sendo o *logos* divino perfeito e conhecedor daquilo que é e daquilo que não é, conclui-se que a Lei Eterna, por ser a manifestação deste mesmo *logos*, também é imaculada e irretocável. A Lei Eterna, assim, não é apenas orientada para promover o Bem comum. Pelo contrário, ela é o próprio paradigma ideal do Bem comum. É nesse sentido a lição de Jean-Marie Aubert: “dado que o mundo é regido pela Providência divina, ele forma um todo ordenado e governado pela Razão divina; essa razão suprema, ordenadora

---

<sup>531</sup> “Aquinas speaks of God as an artist or an artificer who has an idea of the work to be created or done and of the means to its fulfillment. God conceives eternally all creatures according to their different kinds. He conceives their ends and the means to the attainment of these ends. And the divine wisdom, considered as moving all things according to their several ends in subordination to the end of the whole created universe, the communication of the divine perfection, is the eternal law”. COPLESTON, Frederick C. *Aquinas. Op. cit.*, p. 220.

<sup>532</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 548-549 (q93.a2).



universal, situada fora do tempo, que move todos os seres para o seu bem, verifica a noção de lei no sentido pleno do termo”<sup>533</sup>.

O terceiro elemento da Lei, conforme salientado acima, é a promulgação. Para fins didáticos, contudo, optaremos por abordar o tema da promulgação da Lei Eterna ao final desta exposição, após tratarmos dos elementos da competência e do destinatário.

Não há, de fato, grandes questionamentos a se fazer acerca da competência para instituir a Lei Eterna, já que, conforme salientado, ela é posta por Deus, sendo a manifestação prescritiva da própria razão divina. Deus, portanto, é o ente competente para conceber e estabelecer a *Lex Aeterna*. A questão de seu destinatário, por sua vez, merece uma abordagem mais detalhada.

A definição genérica de Lei que trouxemos acima enuncia que a *Lex*, para São Tomás, é um preceito racional ordenado para o Bem comum, posta por aquele que tem o cuidado da comunidade. A comunidade, portanto, é a destinatária da Lei em termos gerais. A comunidade a que se destina a Lei Eterna, por sua vez, é toda a criação, vale dizer, tudo aquilo que é a obra de Deus. É equivocado, assim, pensarmos na Lei Eterna como a ordenação divina orientada para a salvação do Homem – esta é a função da Lei Divina. Também é errado concebermos a Lei Eterna como uma norma que se aplica ao plano de Deus, e não ao mundo terreno. O que se percebe, na verdade, é justamente o contrário. Vejamos, nesse sentido, as palavras do Aquinata:

Quaisquer coisas, pois, que se sujeitam ao governo divino, sujeitam-se também à lei eterna; aquelas, porém, que não se sujeitam ao governo eterno não se sujeitam à lei eterna. (...) Assim, pois, sujeitam-se à lei eterna todas aquelas coisas que estão entre as criadas por Deus, quer sejam contingentes, quer sejam necessárias; aquelas coisas, porém, que pertencem à natureza ou à essência divina não se sujeitam à lei eterna, mas são realmente a mesma lei eterna.<sup>534</sup>

Nota-se, assim, que de acordo com São Tomás, a Lei Eterna é posta por Deus não para si mesmo, mas para sua criação, não se aplicando àquilo que já é por natureza, uma vez que as coisas que já são por natureza correspondem à essência divina do Criador, que não está sujeita à sua própria Lei. Jean-Marie Aubert elucida: “a lei eterna é mais expressiva

<sup>533</sup> AUBERT, Jean-Marie. In: SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 547.

<sup>534</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 553 (q93.a4).

que uma simples idéia divina, exemplar. Ela é antes de mais nada a Sabedoria divina considerada ativamente, movendo todos os seres em conformidade com suas naturezas. Enfim, pode-se notar que, devido a seu objeto, a lei eterna não incide sobre o que concerne à natureza ou à essência mesmo de Deus; é reguladora das atividades divinas no plano externo”<sup>535</sup>.

Todavia, apesar de a Lei Eterna incidir sobre toda a criação, São Tomás julgou importante e necessário expor que a forma como ela incide sobre seus destinatários difere para as criaturas racionais e irracionais. As criaturas irracionais se sujeitam à Lei Eterna sem compreendê-la e, portanto, não participam da razão divina. Ou seja, elas são movidas por Deus e, por isso, comportam-se por instinto. O Aquinata explica essa relação com a seguinte metáfora: “assim como os membros do corpo humano são movidos sob o império da razão, mas não participam da razão, pois não têm apreensão alguma ordenada à razão, assim também as criaturas irracionais são movidas por Deus, nem por isso são racionais”<sup>536</sup>.

O Homem, por ser obra da criação divina, também se sujeita à Lei Eterna. Contudo, ele não é simplesmente movido por ela, tal como os seres irracionais. Pelo contrário; ele participa da Lei Eterna tanto por instinto, enquanto ser animalesco dotado de paixões, quanto por meio de seu intelecto, enquanto ser racional que conhece e se conforma aos mandamentos do *cosmos* erigidos por Deus<sup>537</sup>. Conforme leciona o próprio São Tomás: “é dupla a maneira pela qual algo se sujeita à lei eterna, como fica claro pelo que foi dito: de uma maneira, enquanto é participada a lei eterna por modo de conhecimento; de outra maneira, por modo de ação e paixão, enquanto é participada por modo de princípio movente”<sup>538</sup>.

O conhecimento humano da Lei Eterna, no entanto, é imperfeito, já que, conforme reiteradamente salientado ao longo deste trabalho, o *logos* humano não logra alcançar a verdade absoluta. Esta perspectiva epistemológica, amplamente agasalhada por Cícero – e oriunda de sua filiação cético-acadêmica – é igualmente partilhada por São Tomás, sendo

<sup>535</sup> AUBERT, Jean-Mari. In: SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 548.

<sup>536</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 556 (q93.a6).

<sup>537</sup> Como bem aponta Étienne Gilson: “Os animais e as coisas estão sujeitos a essas regras (Lei Eterna – nota do autor) e tendem aos seus fins sem conhecê-los. O homem, ao contrário, tem consciência delas, e sua justiça moral consiste em aceitá-las voluntariamente” (animals and things are subject to these rules and tend toward their ends without knowing them. Man, on the contrary, is conscious of them, and his moral justice consists in accepting them voluntarily). GILSON, Étienne. *Thomism*. *Op. cit.*, p. 303.

<sup>538</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 557 (q93.a6).

ela fundamental para se compreender não apenas a relação entre o Homem e a Lei Eterna que ora se aborda, mas, também, o próprio conceito de Lei Humana que elucidaremos abaixo. Trata-se, assim, de mais uma conexão de extrema importância entre os pensamentos do Orador e do Aquinata, conexão esta que, certamente, corrobora ainda mais a tese de que há uma complementaridade entre suas concepções jusnaturalistas.

Nesse diapasão, de acordo com o Doutor Angélico, existe no Homem um saber inato, mas incompleto e fragmentário, da Lei Eterna. E este saber remete aos princípios fundamentais da Lei Natural<sup>539</sup>. Vejamos em suas próprias palavras: “todos conhecem, de algum modo, a verdade, ao menos quanto aos princípios comuns da lei natural. Em outras coisas, alguns mais, alguns menos, participam do conhecimento da verdade; e de acordo com isso também conhecem mais ou menos a lei eterna”.

É esta projeção inata da Lei Eterna sobre o Homem que, segundo Tomás de Aquino, diferencia o modo como ele age, dos demais animais. O ser Humano efetivamente participa do *logos* divino por intermédio de sua razão, sendo ele, portanto, livre e capaz de controlar suas paixões e instintos naturais, como bem aponta Jean-Marie Aubert. Vejamos: “no homem, é a lei eterna participada ativamente, como lei, pela razão humana que obedece livremente a Deus assumindo sua própria responsabilidade”<sup>540541</sup>.

Observa-se, assim, que o Doutor Angélico introduz na relação entre o Homem e seu Criador o elemento da liberdade. O Homem não é, para São Tomás, mero destinatário resignado e submisso da vontade divina, tal como os demais animais. Afinal, sendo o ser Humano dotado de razão, a ele é conferido o livre-arbítrio, vale dizer, o poder de escolher praticar, autonomamente, os preceitos divinos oriundos da Lei Eterna, ou deles se distanciar, sucumbindo-se às suas paixões<sup>542</sup>. Diego Poole, no excerto abaixo, discorre justamente sobre a relação entre a racionalidade do Homem e sua liberdade:

---

<sup>539</sup> Remetemos o leitor às considerações que fizemos no capítulo anterior, acerca da *sindérese*.

<sup>540</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 555 (q93.a5).

<sup>541</sup> Guido Fassò, nesse sentido, assevera: “de fato, embora todas as coisas sujeitas à providência divina sejam regidas pela lei eterna, a criatura racional está sujeita a essa providência em um grau maior, pois é ela mesma participante dela” (infatti, benché tutte le cose soggette alla provvidenza divina siano regolate dalla legge eterna, la creatura razionale è soggetta a tale provvidenza in una misura maggiore, in quanto ne è essa stessa partecipe). FASSÒ, Guido. *Storia della Filosofia del Diritto*. *Op. cit.*, p. 241.

<sup>542</sup> Nas palavras do Aquinata: “deve-se considerar, entretanto, que uma coisa tende para o fim por sua ação ou por movimento, de duas maneiras: primeira, como o homem, que por si mesmo se move para o fim; segunda, como movida por outro para o fim, como a seta tende para determinado fim, por que é movida

Os seres irracionais têm inclinações, mas não têm preceitos, porque eles não elegem a forma de satisfazer as suas inclinações. Suas inclinações atuam como forças irresistíveis; o que não significa descontrole, porque os animais, em vez de razão, têm uma dotação instintiva muito mais rica que o homem. O homem, no entanto, enquanto criatura livre, age movido por preceitos, porque o preceito é, por definição, um imperativo de um ser livre a outro ser livre; e suas inclinações são como uma promulgação incipiente dos preceitos naturais, porque graças a elas o homem descobre donde tem que partir se quiser completar a sua própria natureza.<sup>543</sup>

É interessante notarmos, todavia, que São Tomás, assumindo uma postura eminentemente jurídica ao tratar da relação entre a *Lex Aeterna* e o ser Humano, não entende que a obediência à Lei Eterna requer, necessariamente, a adesão voluntária de quem a pratica. Afinal, liberdade e livre-arbítrio não se confundem com voluntariedade. Em outras palavras, também se conforma à Lei Eterna, e age virtuosamente, aquele que se subordina aos seus ditames não por ânimo interno, mas por temor ao castigo (lógica esta que se aplica não só à *Lex Aeterna*, mas à Lei em sentido genérico, conforme salientado no capítulo anterior). Nas palavras do Aquinata: “de um modo, entende-se estar sob a lei aquele que, não querendo, sujeita-se à obrigação da lei, como a um peso. A Glosa diz que ‘está sob a lei aquele que pelo temor do suplício com que a lei ameaça, abstém-se da obra má, não por amor à justiça’”<sup>544</sup>

Essa perspectiva adotada por Tomás de Aquino releva claramente o quanto ele é influenciado não só pela ética grega, mas também, e muito, pela jurística romana – e, consequentemente, por Cícero. Conforme nos ensina Joaquim Carlos Salgado, a ética cunhada pela Grécia antiga era centrada no apetite interior de quem pratica o ato virtuoso. Essa concepção, todavia, altera-se significativamente na República de Roma, que introduz de forma mais técnica e clara as ideias de tributividade e bilateralidade. É em Roma, portanto, que efetivamente exsurge o conceito de sujeito de direito, deslocando-se para o

---

pelo sagitário, que dirige sua ação para o fim. Portanto, os que são dotados de razão movem-se para o fim, porque têm o domínio de seus atos pelo livre-arbítrio, que é faculdade da vontade e da razão. As coisas, porém, carentes de razão, tendem para o fim por inclinação natural, movidas que são por outras, não por si mesmas, porque não conhecem a razão de fim”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. III. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 34 (q1.a3).

<sup>543</sup> POOLE, Diego. Lei Natural e Realização Humana em Santo Tomás de Aquino. *Op. cit.*, p. 121.

<sup>544</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 558 (q94.a1).

destinatário da norma o poder de exigir seu cumprimento, sob pena de o infrator sofrer as sanções impostas pelo Estado. Nesse contexto, a vontade de quem age segundo a Lei assume relevância secundária, já que se confere primazia à posição do receptor do ato descrito no preceito legal.

É esta maneira de se enxergar a relação entre agente, ato e destinatário que é agasalhada por São Tomás ao tratar da Lei Eterna – lógica esta que se estende, também, à Lei Natural. Ambas são, portanto, Leis propriamente ditas, como bem aponta Ernest Fortin:

como ditames da razão prática, esses princípios constituem uma ‘Lei’ promulgada pela própria natureza, que permite ao homem distinguir entre o certo e o errado e serve como critério infalível para avaliar a bondade ou maldade de suas ações. Como são consideradas leis no sentido estrito e próprio do termo, os princípios morais em questão assumem um caráter obrigatório que não possuíam para Aristóteles e a tradição filosófica em geral. Pois a lei natural não apenas recomenda ou desencoraja certas ações como intrinsecamente nobres ou vis, mas também as ordena ou proíbe.<sup>545</sup>

Da leitura das considerações acima, observa-se que a maneira como São Tomás compreende as Lei Eterna e Natural, enxergando-as, de fato, como normas jurídicas, coincide com o modo pelo o qual Cícero compreende seu conceito de Direito Natural. Nos capítulos precedentes, fomos taxativos em afirmar que a principal contribuição do Orador para o jusnaturalismo foi a de conceber a *Lex Naturalis* como um comando bilateral e cogente, vale dizer, na qualidade de Lei no sentido próprio do termo. Aqui se encontra sua originalidade, e é por esta razão que ele é considerado, por boa parte da doutrina, o pai do Direito Natural. Esta mesma visão, percebe-se, é plenamente compartilhada por Tomás de Aquino, sendo esta mais uma evidência da conexão entre os pensamentos dos dois autores. Charles Nemeth corrobora essa perspectiva:

---

<sup>545</sup> “As dictates of practical reason these principles constitute a “law,” promulgated by nature itself, which enables him to discriminate between right and wrong and serves as the infallible criterium of the goodness or badness of his actions. (...) Since they are considered to be laws in the strict and proper sense of the term, the moral principles in question take on a compulsory character that they did not have for Aristotle and the philosophic tradition generally. For the natural law not only recommends or discourages certain actions as intrinsically noble or base, it commands or forbids them”. FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy. Op. cit.*, p. 264-265.

Primeiro, suas ideias de natureza e ordem natural manifestam abordagens semelhantes. Segundo, o papel da razão como ponto focal para o conteúdo e a aplicação da lei natural é igualmente inegável (...). Além disso, a existência de uma lei natural não pode ser negada em nenhuma das perspectivas; ambos os pensadores são resolutos ao afirmar que uma lei da natureza, uma lei natural, existe e é prontamente descobrível na constituição racional da pessoa humana.<sup>546</sup>

Por fim, abordaremos o quinto e último elemento da Lei Eterna, qual seja, a promulgação. Este, certamente, é o elemento mais difícil de se compreender quando se tem como objeto de análise a *Lex Aeterna*. Isso porque ela difere, substancialmente, tanto da Lei Humana quanto, também, da Lei Natural.

As diferenças entre as Leis Humana e Eterna são inúmeras e já foram, inclusive, salientadas acima. A primeira é posta pela razão do Homem e, por conseguinte, é imperfeita e efêmera. A segunda é posta pelo *logos* divino e, consequentemente, é perfeita e perene. Sobre esta divergência, não há grandes questionamentos a se fazer.

A diferença entre a Lei Eterna e a Lei Natural, contudo, é mais sutil, afinal, ambas são postas por Deus e, consequentemente, perfeitas e perenes. O que as difere, assim, é o fato de que a Lei Eterna se projeta sobre toda a criação. Ela traz, efetivamente, o desenho e a verdade de todo o universo, e, como tal, transcende em sua maioria ao *logos* humano. A Lei Natural, por sua vez, corresponde apenas à parcela da Lei Eterna que é apreensível pela razão humana, conforme salientado acima. Seu campo de projeção, portanto, é notadamente enxuto se comparado à Lei Eterna.

Nesse contexto, como podemos pensar na promulgação da *Lex Aeterna*? Afinal, ela é posta pelo *logos* divino, que é intangível ao Homem; ela é posta para toda a criação e, portanto, transcende ao Homem como destinatário; por fim, ela não é transcrita em nenhum meio material e, desse modo, não pode ser seguramente conhecida pelo Homem. Seria possível, diante desta conjuntura, falar-se em promulgação da Lei Eterna? Para Tomás

---

<sup>546</sup> “First, their ideas of nature and natural order manifest similar approaches. Second, the role of reason as a focal point for the content and application of the natural law is equally undeniable (...). That a natural law exists cannot be denied in either perspective as well; each thinker resolute that a law of nature, a natural law, exists and is readily discoverable within the rational makeup of the human person”. NEMETH, Charles. *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas*. Op. cit., p. 149.

de Aquino, sim: “deve-se dizer que a promulgação se faz pela palavra e por escrito; e de ambos os modos a Lei eterna tem a promulgação por parte de Deus que promulga, porque o Verbo divino é eterno, e a escrita do livro da vida é eterna”<sup>547</sup>.

Da leitura do fragmento acima, não há dúvidas de que, para São Tomás, a Lei Eterna é, de fato, promulgada. Ele, contudo, não discorre de modo aprofundado sobre a maneira pela qual esta promulgação ocorre – o fragmento acima, inclusive, é demasiadamente abstrato e admite uma pluralidade de interpretações. O trecho a seguir, entretanto, dá-nos uma luz. Vejamos:

todas aquelas coisas que estão na ciência de Deus, quer essenciais, quer pessoais, quer também as obras de Deus são expressas por este Verbo, como se evidencia por Agostinho. E entre as restantes coisas que são expressas por este Verbo, também a mesma lei eterna exprime-se por este mesmo Verbo. Nem se segue, por causa disso, que a lei Eterna seja pessoalmente dita em Deus. É apropriada, entretanto, ao Filho, em razão da conveniência que tem a razão em relação ao verbo<sup>548</sup>.

Interpretamos o excerto citado da seguinte forma: o Verbo, ou a Palavra, é o princípio ativo de Deus sobre o *cosmos*. É através dele que Ele faz da sua razão a criação. Assim, todas as coisas foram criadas pela razão divina, por meio do Verbo, incluindo a Lei Eterna. No entanto, esta Lei não é pessoalmente dita por Ele, ou seja, ela não se faz materializada pela Palavra, como os demais produtos da criação. A Lei Eterna, portanto, não é escrita e positivada. Todavia, ela se fez acessível ao Homem por meio do Filho do Deus, que é Jesus. É desta maneira que, a nosso sentir, São Tomás entende a promulgação da *Lex Aeterna*<sup>549</sup>.

Feitas estas considerações acerca da promulgação, observa-se que o conceito de Lei Eterna de Tomás de Aquino, finalmente, completa-se, já que efetivamente atende os cinco elementos essenciais da *Lex* genérica elencados acima. A Lei Eterna, por consequência, é para São Tomás uma Lei no sentido próprio do termo, podendo ser definida, à luz do que

<sup>547</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 529 (q91.a2).

<sup>548</sup> *Ibidem*, p. 548 (q93.a1).

<sup>549</sup> Vale reforçar, aqui, a lição de Lima Vaz que colacionamos acima, qual seja, a de que a filosofia ocidental do medievo, em termos gerais, é, usualmente, imbuída de um elemento teológico e religioso, fato este que se percebe, também, no pensamento de São Tomás.

discorremos ao longo deste capítulo, da seguinte forma: trata-se de uma ordenação do *logos* divino para o bem comum, promulgada por Deus para toda a criação.

Conforme leciona Jean-Marie Aubert, este conceito tomista de Lei Eterna é, em grande medida, legatário do pensamento de Santo Agostinho, que, por sua vez, teria supostamente se inspirado no próprio Cícero para discorrer sobre o tema. Vejamos: “Sto. Agostinho está na origem da doutrina tradicional sobre a lei eterna, da qual ele deu uma definição que se tornou clássica: ‘A lei eterna é a razão divina ou vontade de Deus, ordenando a conservação da ordem natural e proibindo a sua perturbação’: (*Contra Faust.*, 22,27, em provável dependência da definição fornecida por Cícero em seu *De Legibus*, 2,4)”<sup>550</sup>.

Existe, portanto, ainda que indiretamente, uma conexão entre o conceito de Lei Eterna postulado por Tomás de Aquino e a ideia de Lei Natural proposta por Cícero, definida pelo Orador nos seguintes termos: “havia, pois, a razão, derivada da natureza das coisas, e que impele a agir corretamente e a rechaçar a transgressão, que, em conclusão, não começa a ser a lei quando é escrita, mas quando foi criada; criada, porém, simultaneamente com a mente divina. Por isso, a lei verdadeira e primeira, apta para ordenar e para proibir, é a reta razão do supremo Júpiter”<sup>551</sup>.

De fato, comparando-se o conceito de Lei Natural em Cícero à ideia de Lei Eterna em São Tomás, podemos observar o quão próximos eles são. Ambos compreendem a Lei Máxima como: (i) uma ordenação da razão divina para o bem – revestida, portanto, de caráter mandamental; (ii) posta pelo Criador; (iii) não escrita ou positivada; e (iv) perfeita e perene. Observa-se, assim, que a ideia ciceroniana de Lei Natural compreende, embora não se limite, ao que Tomás de Aquino denomina Lei Eterna. Entretanto, em vista disso, restamos a seguinte questão: se a Lei Eterna de São Tomás faz as vezes da Lei Natural de Cícero, o que seria a Lei Natural para o Doutor Angélico, e como este conceito se relaciona com o jusnaturalismo ciceroniano? É sobre este tema que, abaixo, passaremos a discorrer.

<sup>550</sup> AUBERT, Jean-Marie. In: SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 548.

<sup>551</sup> CÍCERO. *Sobre as Leis*. *Op. cit.*, p. 41 (II.10).



## 7.2 A Lei Natural

São Tomás inicia sua exposição acerca da Lei Natural com a seguinte digressão. A *Lex*, em sentido genérico, consiste na medida de todas das coisas, podendo ela ser percebida de duas formas. Primeiro, ela se revela como a própria régua que mede e regula seu objeto – este é o sentido ordinário de Lei; e, segundo, ela se manifesta no próprio objeto que é por ela regulado e medido. Assim, a Lei Eterna, por exemplo, é a medida de toda a criação, pois tudo governa; por outro lado, ela é manifestada na criação em si, que dela participa e, por sua impressão, tem inclinações para os atos e fins que lhe são peculiares. Nas palavras do Aquinata:

A lei, dado que é regra e medida, pode estar duplamente em algo: de um modo, como no que regula e mede, de outro, como no regulado e medido, porque enquanto participa algo da regra ou medida, assim é regulado e medido. Por isso, como todas as coisas que estão sujeitas à providência divina, são reguladas e medidas pela lei eterna, como se evidencia do que foi dito, é manifesto que todas participam, de algum modo, da lei eterna, enquanto por impressão dessa têm inclinações para os atos e fins próprios.<sup>552</sup>

O Homem, todavia, participa da Lei Eterna de modo diverso dos demais seres vivos, tal como já ressaltado acima. Isso porque os animais, de forma geral, agem por instinto, enquanto o ser Humano é dotado de razão. O Homem, assim, não é para a *Lex* somente aquilo que é regulado, mas é também, dentro de seus limites e capacidade, régua e medida por si só, sendo capaz de conhecer e erigir as normas que orientam sua *praxis*. É nesse sentido a lição de Diego Poole: “a lei eterna se participa nas criaturas de dois modos diferentes: como mera inclinação material impressa na natureza (...) e como participação formal, como imperativo da razão criado para um fim (...). De acordo com este segundo sentido, a razão humana é fonte reguladora e preceptiva, criadora da lei, de modo análogo a como o é a sabedoria divina”<sup>553554</sup>.

<sup>552</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 530-531 (q91.a2).

<sup>553</sup> POOLE, Diego. Lei Natural e Realização Humana em Santo Tomás de Aquino. *Op. cit.*, p. 118.

<sup>554</sup> Nesse mesmo sentido leciona Ernest Fortin: “justamente por ser dotado de razão, o homem participa mais perfeitamente do que todos os outros seres naturais na ordem da providência divina. Por meio do conhecimento que ele possui de seu fim e das inclinações naturais que revelam sua existência, ele tem

A Lei Eterna, portanto, age sobre o Homem não somente como fator externo que o ordena, por impulso, a determinado fim. Pelo contrário, o Homem, por participar da *Lex Aeterna* na qualidade de ser racional, é tanto movido por ela quanto é provido da capacidade de perquirir sobre seu fim último e de instituir os meios de o alcançar. Esta participação, ou impressão, do ser Humano na Lei Eterna é justamente o que São Tomás denomina Lei Natural. Conforme leciona o Doutor Angélico:

Entre as demais, a criatura racional está sujeita à providência divina de um modo mais excelente, enquanto a mesma se torna participante da providência, provendo a si mesma e aos outros. Portanto, nela mesma é participada a razão eterna, por meio da qual tem a inclinação natural ao devido ato e fim. E tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural.<sup>555556</sup>

O que, entretanto, isso significa? Em outras palavras, o que São Tomás quis dizer ao enunciar que a Lei Natural corresponde à participação do ser Humano na Lei Eterna? Como bem aponta Frederick Copleston, isso significa que: “o ser humano não recebe a lei moral simplesmente como uma imposição de cima para baixo: ele a reconhece ou pode reconhecer sua racionalidade inerente e força vinculante, e a promulga para si mesmo”<sup>557</sup>. A Lei Natural, portanto, corresponde à parcela da Lei Eterna que é inteligível pela razão

---

consciência imediata dos princípios gerais que governam sua conduta” (precisely because he is endowed with reason man participates more perfectly than all other natural beings in the order of divine providence. Through the knowledge that he has of his end and of the natural inclinations that reveal its existence, he is immediately aware of the general principles that govern his conduct). FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROPSY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. *Op. cit.*, p. 264.

<sup>555</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 530-531 (q91.a2).

<sup>556</sup> Diego Poole elucida esta passagem de São Tomás: “a lei natural está impressa em todas as potências apetitivas do homem, cujos bens próprios (objeto das tendências) ele não escolhe desejar, de sorte que a lei está passivamente na natureza humana. A par disso, a lei natural está presente ativamente na medida em que o homem, por meio de sua razão, interagindo com suas inclinações, vai deduzindo e escolhendo – por via de conclusão ou de determinação, como veremos – os critérios de conduta que lhe permitem realizar-se. Em suma, a lei natural pode ser considerada como uma ordenação imposta à razão humana, por meio das inclinações de sua própria natureza, e como uma ordenação feita pela razão humana a partir dessas inclinações”. POOLE, Diego. *Lei Natural e Realização Humana em Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 110.

<sup>557</sup> “The human being does not receive the moral law simply as an imposition from above: he recognizes or can recognize its inherent rationality and binding force, and he promulgates it to himself”. COPLESTON, Frederick C. *Aquinas*. *Op. cit.*, p. 222.

humana, figurando assim como a base para construção do sistema normativo que regulamenta a *práxis*.

É importante notarmos, desse modo, que Tomás de Aquino não situa a Lei Eterna e a Lei Natural em patamares hierarquicamente diversos. Ambas ocupam o mesmo plano, já que ambas são produto do *logos divino*. Não há, assim, uma diferença de qualidade de conteúdo propriamente dito entre elas, mas, sim, uma diferença de quantidade, já que a Lei Eterna se projeta sobre toda a criação, enquanto a *Lex Naturalis* compreende apenas a porção da razão divina que é apreensível pelo Homem. É nesse sentido a lição de Guido Fassò: “a lei natural, observe-se, não é para São Tomás uma cópia imperfeita da lei eterna: é uma parte dela, precisamente a parte que se irradia na razão humana. Inferior em extensão à lei eterna, é, contudo, em relação ao que dela participa, idêntica a ela”<sup>558</sup>.

Esta relação de equivalência entre Lei Eterna e Lei Natural cunhada por São Tomás é o ponto central do que Ernest Fortin denomina de caráter transpolítico da doutrina tomista<sup>559</sup>. Expliquemos. Conforme salientado acima, o pensamento político de Tomás de Aquino é, em grande medida, legatário da filosofia aristotélica, e assume, como uma de suas premissas centrais, a máxima de que o Homem é um ser social por natureza<sup>560</sup>, sendo a vida na *pólis*, por conseguinte, essencial para que se alcance a felicidade<sup>561</sup>.

---

<sup>558</sup> “La ragione umana, certo, è limitata, mentre quella divina non ha limiti; e corrispondentemente la legge naturale non è che una parte della legge eterna: ma in ciò per cui la prima partecipa della seconda, esse sono uguali”. FASSÒ, Guido. *Storia della Filosofia del Diritto*. Op. cit., p. 241.

<sup>559</sup> Ver FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. Op. cit., p. 259.

<sup>560</sup> São Tomás defende sua posição de que o Homem é um animal social no seguinte excerto: “É, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade. Realmente, aos outros animais preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pêlos, a defesa, tal como os dentes, os chifres, as unhas ou, pelo menos, a velocidade para a fuga. Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só. Por cuja causa, não poderia um homem levar suficientemente a vida por si. Logo, é natural ao homem viver na sociedade de muitos”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre*. In: *Coleção Clássicos do Pensamento Político*: Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino. Trad. Por Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 127 (I.II).

<sup>561</sup> Essa mesma premissa é também assumida por Cícero, como bem aponta Charles Nemeth: “Cícero compreende plenamente o valor do coletivo, considerando que as preferências individuais para uma sociedade justa não podem ser estritamente o produto de ações unilaterais, mas refletem a qualidade relacional inerente à interação humana. É a comunidade que permite o funcionamento e o florescimento da

A felicidade, ou *eudaimonia*, pode ser pensada sob dois ângulos de acordo com Aristóteles, os quais se diferenciam por seu grau de circunscrição. Por um lado, ela pode ser analisada sob o ponto de vista do indivíduo particular, sendo este o objeto da ciência da ética (*stricto sensu*); por outro, ela pode ser examinada sob a ótica da coletividade, sendo este o objeto da ciência política. Ambas as ciências, segundo o Estagirita, têm o mesmo conteúdo, qual seja, o Bem para o ser Humano. Todavia, o bem para a coletividade lhe parece mais completo, uma vez que transcende a esfera do particular, atingindo, assim, todo o Estado.

Torna-se claro, nessa esteira, o objetivo precípua da Ética aristotélica. Por mais que seja óbvio que as noções por ele edificadas de *eudaimonia*, *areté*, *phronesis*, etc., sejam aplicáveis ao ser Humano pensado como indivíduo, é nítido que a meta principal do Estagirita foi a de elaborar um tratado acerca do agir virtuoso direcionado para o plano coletivo. A Política, por conseguinte, ocupa um lugar privilegiado em relação à ética *stricto sensu* no pensamento aristotélico<sup>562</sup>, exatamente por se dedicar à consecução do Bem e da Virtude no plano do Estado, como se observa do seguinte fragmento da *Ética à Nicômaco*:

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (...), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem. Ninguém

---

sociedade, não as preferências individuais (...). Da mesma forma, São Tomás declara que a pessoa humana funciona melhor em um contexto social e familiar. Como resultado, ambos afirmam que o isolamento nunca é preferível a um contexto social” (Cicero fully appreciates the value of the collective in light of individual preferences for a just society cannot be strictly the product of unilateral action, but instead reflects the relational quality inherent in human interaction. It is the commonwealth that enables the society to function and flourish, not the individual preference (...). So too does St. Thomas declare that the human person best operates in a social - familial context and as a result, both parties declare that isolation is never preferable to a social content). NEMETH, Charles. *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas*. *Op. cit.*, p. 147-148.

<sup>562</sup> Conforme ressaltado acima, esta supremacia do coletivo em relação ao individual é uma característica do pensar helênico da época, que fora herdada por Aristóteles de suas origens platônicas (e, posteriormente, por Cícero e São Tomás), como bem aponta Reale: “nessa subordinação da ética à política, está claramente impressa, de maneira decisiva, a doutrina platônica, que dá forma paradigmática a essa ideia tipicamente helênica de que o homem não podia ser compreendido exceto como cidadão, e coloca a cidade completamente acima da família e do indivíduo: o indivíduo era em função da cidade e não a cidade em função do indivíduo” (in questa subordinazione dell’etica alla politica ha chiaramente inciso, in modo determinante, la dottrina platonica, la qual, del resto, dava forma paradigmatica a quella concezione tipicamente ellenica che no riusciva a intendere l’uomo se non come cittadino e poneva la città completamente al di sopra e dela famiglia e del singolo individuo: l’individuo era in funzione della città e no la città in funzione dell’individuo). REALE, Giovane. *Introduzione a Aristotele*. *Op. cit.*, p. 101.

duvidará de que o seu estudo pertença à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar a arte mestra. Ora, a política mostra ser dessa natureza (...). Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados.<sup>563</sup>

O destinatário fundamental da Ética aristotélica, nesse passo, não é Homem enquanto ser atomizado, embora, conforme pontuamos acima, seus ensinamentos certamente se estendam também a ele. Pelo contrário, seu verdadeiro destinatário é o cidadão, compreendido enquanto sujeito formador da vontade da *pólis* – ou, em outras palavras, o legislador. Richard Bodéüs coaduna com essa posição no seguinte excerto:

Essas declarações nos permitem estabelecer exatamente o propósito da ética aristotélica. Se ela tivesse sido dirigida ao indivíduo particular, e não ao legislador, a excelência “filosófica” e “especulativa” que Aristóteles como moralista situa acima do nível de ação poderiam ser um ideal que o ser humano deve alcançar à parte da cidade e da vida política. Mas nada do tipo está sendo proposto. Este ideal é o objeto tido em mente por legisladores bem orientados, praticantes de atividade política em seu aspecto mais elevado. Pois o legislador a quem se dirige a ética aristotélica e a quem ela, acima de tudo, ordena o apreço pela excelência moral, é instado, no final do EN (Ética a Nicômaco - nota do autor), a não ignorar o fato de que a conduta cujas regras ele prescreve servem, em última análise, a um propósito além de si mesmo.<sup>564</sup>

---

<sup>563</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 49 (Livro I, cap. 2, 1094a, 20).

<sup>564</sup> “These statements permit us to establish exactly the purpose of the Aristotelian ethics. If it had been addressed to the particular individual, rather than to the lawgiver, the “philosophy” and “speculative” excellence which Aristotle as a moralist locates above the level of action would appear to be an ideal which the human being must reach apart from the city and apart from political life. But nothing of the sort is being proposed. This ideal is the goal borne in mind by rightly oriented lawgivers, practitioners of political activity in its higher aspect. For the lawgiver to whom Aristotelian ethics is addressed and upon whom it above all enjoins the care for moral excellence is thus urged, at the end of the NE (Ética a Nicômaco – nota do autor), not to ignore the fact that the conduct whose rules he prescribes serves, in the last analysis, a goal other than itself”. BODÉÜS, Richard. *The political dimensions of Aristotle's Ethics*. Trad. Jan Edward Garret. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 125.

Tomás de Aquino, ainda que agasalhe o preceito fundamental aristotélico de que o homem é um ser necessariamente social, não enxerga na *pólis* o fim último da Virtude, e/ou, consequentemente, do Direito. O Bem comum é, para o Aquinata, indubitavelmente um elemento essencial da Lei, tal como se discorreu acima. Todavia, em São Tomás, este Bem comum não se circunscreve aos limites da Cidade-Estado. Ele assume, de fato, um traço nitidamente universalista, tendo como destinatário o Homem pensado na qualidade de espécie, uma vez que se baseia na premissa de que o Homem é um ser racional, premissa esta que se aplica, certamente, a qualquer ser Humano. Vejamos, nesse sentido, o seguinte trecho da *Suma Teológica*: “Esta proposição, ‘o homem é racional’ é por si mesma conhecida segundo sua natureza, porque quem diz homem, diz racional (...). E assim o primeiro princípio na razão prática é o que se funda sobre a razão de bem que é ‘Bem é aquilo que todas as coisas desejam’. E sobre isso se fundam todos os outros preceitos da lei da natureza (...) que a razão prática naturalmente apreende ser bens humanos”<sup>565</sup>.

Observa-se que essa peculiaridade universalista e isonômica da ideia tomista de Bem é legatária de duas matrizes conceituais bem definidas, uma de natureza filosófica e outra de natureza teológica. A matriz de origem filosófica é, certamente, o estoicismo, ainda que essa influência tenha sido indireta e não tenha sido expressamente apontada pelo Aquinata. Conforme ressaltado nos capítulos precedentes deste trabalho, uma das características marcantes da tradição estoica é sua pretensão universalista e igualitária, característica esta que fora amplamente agasalhada por Cícero e, como agora se percebe, também por São Tomás – este, portanto, é mais um importante ponto de conexão entre o pensamento do Doutor Angélico e do Orador<sup>566</sup>.

A matriz de natureza teológica, por sua vez, é o próprio cristianismo, que fora edificado sobre bela premissa central, sintetizada na Primeira Epístola de João, capítulo 4, versículo 8<sup>567</sup>, de que Deus é amor. A teofilosofia cristã, ao enunciar que Deus é amor e que se deve amar ao próximo como a si mesmo, nitidamente rechaça que seus dogmas e ensinamentos sejam restringidos por quaisquer barreiras políticas. Afinal, o amor de Deus

---

<sup>565</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 562 (q94.a2).

<sup>566</sup> Considerando-se que uma das principais fontes de conhecimento sobre a *Stoa* seja, justamente, a obra ciceroniana, não é desarrazoado supormos que o acesso de São Tomás à filosofia estoica tenha sido, possivelmente, por meio próprio Cícero.

<sup>567</sup> “Aquele que não ama não conhece a Deus; porque Deus é amor”. *A Bíblia Sagrada*. *Op. cit.*, Kindle Edition.

é irrestrito e aquele que obedece aos seus mandamentos, independentemente de quem seja, faz jus a por Ele ser amado. É nesse sentido o versículo 10, do capítulo 15, do Evangelho de João, que diz: “Se guardardes os meus mandamentos, permanecereis no meu amor; assim como também eu tenho guardado os mandamentos de meu Pai e no seu amor permaneço”<sup>568</sup>.

Esta perspectiva universalista e igualitária, agasalhada tanto pela *Stoa* quanto pelo cristianismo, certamente se projeta sobre a ética de São Tomás, que, conforme observado acima, propõe um conceito de Bem que tem como destinatário a espécie humana como um todo. Ter em mente esta pretensão universal e isonômica, inclusive, é essencial para se compreender a real dimensão do jusnaturalismo tomista. Afinal, se o Bem comum é o fim último do Direito, e sendo esta ideia de Bem comum absoluta e transcendente aos limites do Estado, o próprio conceito de Direito – e da Virtude que lhe confere materialidade – passa a ter como fundamento de validade algo que vai além do regime político em vigor, e que abraça, portanto, o ser Humano de forma ilimitada. É nesse sentido a lição de Ernest Fortin:

A excelência humana deixa de ser definida ou circunscrita pelas condições da vida política. Por meio do conhecimento da lei natural, o homem ascende diretamente à ordem comum da razão, que está acima do ordenamento político ao qual pertence como cidadão de uma sociedade particular. Ao participar dessa lei, ele se reconhece, junto com todos os outros seres inteligentes, como membro de uma comunidade universal ou cosmópolis governada pela providência divina, cuja justiça é imensamente superior à de qualquer regime humano. (...) A sociedade civil deixa de ser exclusivamente responsável pela totalidade da virtude moral e passa a ser avaliada por um padrão superior, ao qual as ações humanas devem conformar-se universalmente. Ela se torna parte de um todo mais amplo que abrange todos os homens e todas as cidades e, por esse mesmo fato, perde seu status privilegiado como o único horizonte que limita o alcance da atividade moral do homem, estabelece os objetivos aos quais ele pode aspirar e determina a ordem básica de suas prioridades.<sup>569</sup>

<sup>568</sup> *O Evangelho de João*: Almeida Atualizada. Abbotsford: Zeiset, 2020, p. 53. Kindle Edition.

<sup>569</sup> “Human excellence is no longer defined or circumscribed by the conditions of the political life. Through knowledge of the natural law man accedes directly to the common order of reason, over and above the political order to which he belongs as a citizen of a particular society. By sharing in that law he finds himself, along with all other intelligent beings, a member of a universal community or cosmopolis ruled by divine

Feitas estas considerações iniciais sobre o conceito de *Lex Naturalis* em São Tomás, passemos, agora, a analisá-lo com maior especificidade. Iniciaremos, para tanto, da primeira questão proposta pelo Aquinata, qual seja: a Lei Natural é um hábito? A resposta imediata e genérica do Doutor Angélico para essa pergunta é a de que não. Todavia, ele próprio reconhece que o tema é divergente e que, esporadicamente, a *Lex Naturalis* pode se manifestar, aparentemente, como hábito. Expliquemos.

O hábito, conforme leciona o próprio São Tomás, apresenta-se de duas formas<sup>570</sup>. Primeiro, como habilidade que é cultivada e aperfeiçoada por nós, para que se manifeste em ato quando ajamos. O Aquinata cita, como exemplo, o hábito da gramática, que, se cultivado pelo agente, leva-o a construir uma sentença gramaticalmente correta. Um outro exemplo, mais contemporâneo e fácil de ser assimilado, seria o hábito de dirigir, que, após aprendido, é operado quase que instintivamente por aquele que o pratica. Segundo Tomás de Aquino, a Lei Natural, definitivamente, não consiste nesta forma de hábito. Afinal, não se deve confundir aquilo por meio do qual se faz alguma coisa, com a coisa em si que é feita. É esta a relação entre o hábito e a Lei Natural, como bem explica Diego Poole:

com o hábito da gramática constrói-se uma oração correta, mas a gramática não é a oração, mas o instrumento para construí-la. Equivalente à gramática seria o hábito dos primeiros princípios, um hábito natural que nos é dado com a própria natureza (que, aliás, pode-se aperfeiçoar com a instrução adequada; e reforçar, mediante o exercício repetido de ações corretas). Por outro lado, os critérios de comportamento que vamos formulando a partir desta habilidade ou “gramática do bem” seriam o equivalente das sentenças ou frases

---

providence and whose justice is vastly superior to that of any human regime. (...) Civil society ceases to be uniquely responsible for the totality of moral virtue and is itself judged by a higher standard to which human actions must conform universally. It becomes part of a broader whole embracing all men and all cities and is by that very fact deprived of its privileged status, as the sole horizon limiting the scope of man's moral activity, setting the goals to which he may aspire, and determining the basic order of his priorities”. FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. *Op. cit.*, p. 258.

<sup>570</sup> Nas palavras de São Tomás: “pode-se dizer que algo é um hábito de dois modos. De um modo, própria e essencialmente, e assim a lei natural não é um hábito. Foi dito acima, com efeito, que a lei natural é algo constituído pela razão, como também a proposição é certa obra da razão. Não é o mesmo o que alguém faz, e aquilo pelo que alguém faz: alguém, com efeito, pelo hábito da gramática, faz uma oração correta. Se, pois, o hábito é aquilo pelo que alguém faz, não pode dar-se que alguma lei seja um hábito, própria e essencialmente”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 560 (q94.a1).



que são criadas por meio dela. Estes critérios são, em seu sentido mais próprio, a lei natural.<sup>571</sup>

Em segundo lugar, pode-se considerar hábito aquilo que, concretamente, seja a manifestação de um conceito abstrato. O Doutor Angélico cita, como exemplo, os atos praticados por aquele que tem fé, que são confundidos com a fé propriamente dita, embora não sejam a mesma coisa. Na mesma toada, as ações praticadas em consonância com a Lei Natural podem, pela razão que as apreende, ser consideradas a *Lex Naturalis* em si. E, nessa qualidade, Tomás de Aquino até admite que a Lei Natural pode ser tida como um hábito, ainda que ele próprio reconheça que, tecnicamente, esta construção não está de todo correta. Afinal, tal como salientado acima, a Lei Natural não se confunde com os atos concretos que a refletem<sup>572</sup>.

Entendemos, assim, que Tomás de Aquino, de fato, não sustenta que a Lei Natural seja um hábito, mesmo o hábito em sua segunda forma. Ele apenas admite que ela seja assim enxergada por reconhecer que existe uma nítida proximidade entre aquilo que se prescreve abstratamente e aquilo que corresponde à manifestação real deste preceito. Trata-se, portanto, de uma concessão didática feita pelo Aquinata, em nossa opinião. Isso porque, logo após afirmar que a *Lex Naturalis* é um hábito em sua segunda acepção, o próprio São Tomás ressalta, implicitamente, que esta associação é atécnica, ao trazer o exemplo da diferença entre os princípios da razão especulativa e suas respectivas manifestações concretas.

Por que, entretanto, a distinção acima é tão importante? Porque ela sedimenta, ainda mais, o racionalismo agasalhado por Tomás de Aquino, evidenciando o caráter eminentemente preceptivo e jurídico de seu conceito de Lei Natural. Esta posição de São Tomás, como bem aponta Jean-Marie Aubert, coloca-o em franca oposição a outros pensadores da época, tal como São Boaventura, para quem a Lei Natural consistia em um

---

<sup>571</sup> POOLE, Diego. Lei Natural e Realização Humana em Santo Tomás de Aquino. *Op. cit.*, p. 116.

<sup>572</sup> Nas palavras de Tomás de Aquino: “pode dizer-se hábito aquilo que por hábito se tem, como se diz fé aquilo que se tem pela fé. E desse modo, porque os preceitos da lei natural às vezes são considerados em ato pela razão, às vezes, porém, estão nela apenas habitualmente, segundo esse modo pode dizer-se que a lei natural é um hábito. Assim também os princípios indemonstráveis nos especulativos não são o próprio hábito dos princípios, mas são princípios daquelas coisas de que é o hábito”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 560 (q94.a1).

hábito, sendo o saber fruto da intervenção da vontade divina sobre o Homem<sup>573</sup>. Tomás de Aquino, contrapondo-se à São Boaventura e à matriz teofilosófica agostiniana que ainda predominava no século XIII, postula que a Lei Natural, assim como a Lei Eterna, ostenta verdadeira feição normativa, ou seja, trata-se de Lei no sentido próprio do termo, sendo, portanto, um preceito racional e abstrato, de caráter mandamental. E o Homem, para conhecer esta *Lex Naturalis*, deve confiar apenas em sua razão, não dependendo do auxílio de Deus para esta empreitada. Nesse sentido, leciona Jean-Marie Aubert:

Os franciscanos Alexandre de Hales (1180-1245) e sobretudo S. Boaventura (1221-1274) consideravam que, sem dúvida, a lei natural é um hábito (*habitus*), não no sentido de uma qualidade adquirida e aperfeiçoando uma faculdade, mas no sentido de uma lei intelectual fazendo-nos discernir o bem do mal (doutrina da iluminação divina), negligenciando assim o aspecto “preceptivo” da lei. Sto. Tomás marca aqui a sua preocupação de realismo, conservando à lei a sua função de vincular a consciência<sup>574</sup>.

Após elucidar que a Lei Natural não constitui um hábito, São Tomás aborda um dos pontos mais relevantes e controversos de seu jusnaturalismo, indagando: a *Lex Naturalis* é composta por apenas um preceito normativo ou por vários? De início, São Tomás já nos informa que ela é formada por vários preceitos. Entretanto, mais importante que sabermos isso, é sabermos o porquê de ele assim enxergar a Lei Natural e quais as consequências desta posição.

---

<sup>573</sup> Vejamos, nesse sentido, as palavras do próprio São Boaventura acerca do conhecimento: “em uma obra que procede da criatura enquanto imagem, Deus coopera como causa motriz. Ora, o conhecimento verdadeiro (...) é esse tipo de atividade. Como o conhecimento verdadeiro pertence ao espírito racional na medida em que este é imagem de Deus, é nesse tipo de conhecimento que a alma alcança as razões eternas. No entanto, como nesta vida a alma nunca está plenamente conforme a Deus, ela não atinge essas razões de maneira clara, plena e distinta, mas apenas em maior ou menor grau, conforme o nível de sua conformidade com Deus” (in a work that proceeds from a creature in as far as it is an image, God cooperates as the moving cause. Now, certain knowledge, which is not the work of lower reason independent of higher reason, is this sort of activity. Since certain knowledge pertains to the rational spirit in as far as it is an image of God, it is in this sort of knowledge that the soul attains to the eternal reasons. But because it is never fully conformed to God in this life, it does not attain to the reasons clearly, fully, and distinctly, but only to a greater or lesser degree according to the degree of its conformity to God). SÃO BOAVENTURA. *Saint Bonaventure's Disputed Questions On The Knowledge Of Christ*. Trad. Zachary Hayes. New York: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1992, p. 136.

<sup>574</sup> AUBERT, Jean-Marie. In: SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 561.

Tomás de Aquino inicia sua exposição sobre o tema comparando a razão prática à razão especulativa. Dessa forma, assim como a razão especulativa traça suas deduções a partir de determinados cânones gerais indemonstráveis, chamados de primeiros princípios, também a razão prática o faz. Estes primeiros princípios, segundo o Aquinata, constituem os preceitos fundamentais da Lei Natural.

Estes preceitos, contudo, não exsurtem *ex nihilo*. Pelo contrário, eles advêm de um preceito inicial. Nota-se, assim, que São Tomás pensa a Lei Natural como um ordenamento jurídico propriamente dito, que ostenta, por conseguinte, uma estrutura piramidal<sup>575</sup>. E no topo desta pirâmide se situa o preceito máximo da Lei Natural, do qual são derivados os demais. Este preceito máximo da *Lex Naturalis*, segundo Tomás de Aquino, enuncia que:

todo agente, com efeito, age por causa de um fim, que tem a razão de bem. Este é, pois, o primeiro princípio da lei, que o bem deve ser feito e procurado, e o mal, evitado. E sobre isso se fundam todos os outros preceitos da lei da natureza, como, por exemplo, todas aquelas coisas que devem ser feitas ou evitadas pertencem aos preceitos da lei de natureza, que a razão prática naturalmente apreende ser bens humanos.<sup>576</sup>

É importante destacarmos que a formulação deste conceito de Bem supremo e sua disposição como preceito inicial da *Lex Naturalis* não são proposições feitas de forma irrefletida – e isso vale tanto para a jusfilosofia de São Tomás, quanto de Cícero. Por se tratar de um preceito de alto grau de abstração e de difícil aplicação prática, por vezes temos a impressão de que seu significado é puramente intuitivo, quase um dogma, e que as normas concretas extraídas deste princípio importam mais do que o princípio em si. Este, contudo, não é o caso. Como bem aponta Étienne Gilson: “Quais são as prescrições dessa lei (Lei Natural – nota do autor)? A primeira e mais universal de todas é aquela que todos os seres

---

<sup>575</sup> Essa posição é compartilhada por Frederick Copleston: “a lei moral natural, em sua totalidade, consiste, portanto, em uma multiplicidade de preceitos de graus variados de generalidade. Mas, ao mesmo tempo, todos esses preceitos estão virtualmente contidos no preceito fundamental de que o bem deve ser buscado e o mal evitado” (the natural moral law in its totality therefore consists of a multiplicity of precepts of varying degrees of generality. But at the same time all these precepts are virtually contained in the fundamental precept that good is to be pursued and evil avoided). COPLESTON, Frederick C. *Aquinas. Op. cit.*, p. 225-226.

<sup>576</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 562 (q94.a2).

vivos concordam em admitir: ‘faça o bem e evite o mal’. Isso pode parecer um truísmo, mas a ela atesta a menos contestável e mais universal experiência”<sup>577</sup>.

A máxima de que o preceito fundamental da Lei Natural consiste em fazer o bem e evitar o mal, portanto, pode certamente ser enxergada como algo pressuposto<sup>578</sup>, mas, de forma alguma, pode ser vista como algo aleatório. Existe, assim, uma lógica por detrás de toda a construção argumentativa em torno do conceito de Sumo Bem, que explica e justifica o porquê de ele ter o significado exposto acima e estar situado no topo de sua pirâmide do Direito Natural. Esta explicação é dada, com maestria, por Étienne Gilson:

A razão prática, por sua vez, depende de um princípio que a rege, pois ela só prescreve um determinado ato com o objetivo de nos conduzir a um fim específico. Consequentemente, se existe um fim comum a todos os atos, esse fim constitui o primeiro princípio do qual todas as decisões da razão prática dependem. Ora, existe tal princípio. Um ser que age racionalmente deve sempre buscar o próprio bem, e o bem que cada uma de suas ações procura, além de seus fins particulares, é o bem supremo, ou seja, o bem que nos satisfaria plenamente se nos fosse concedido possuí-lo.<sup>579</sup>

---

<sup>577</sup> “What are the prescriptions of this law? The first and most universal of all is that which all living beings assert in yielding to it: do good and avoid evil. This seems to be a truism, but it attests to the least contestable and most universal experience”. GILSON, Étienne. *Thomism. Op. cit.*, p. 303.

<sup>578</sup> Vejamos, nesse sentido, a lição de Ralph McInerney: “o que Tomás descreve aqui como primeiros princípios das razões teórica e prática é de natureza pré-filosófica. Trata-se de um tipo de conhecimento que todos já possuem, cuja verdade é pressuposta pelo discurso reflexivo e cada vez mais sofisticado da filosofia. (...) É claro que, como no texto que estamos analisando, o filósofo reflete sobre esse conhecimento pré-filosófico e o esclarece (...). No entanto, essas não são verdades que se aprendem na filosofia; ao contrário, percebe-se que elas sempre foram conhecidas, ainda que de forma implícita” (what Thomas is describing here as first principles of the theoretical and practical orders are pre-philosophical. This is the kind of knowledge everyone already has, the truth of which is presupposed by the reflective and increasingly sophisticated discourse of philosophy. (...) Of course, as in the text we are analyzing, the philosopher reflects on and clarifies this pre-philosophical knowledge. But these are not truths one learns in philosophy: rather, he sees that he has known them all along, however implicitly). MCINERNEY, Ralph. *Aquinas. Op. cit.*, p. 104.

<sup>579</sup> “Practical reason, in its turn, depends upon a principle that rules it. For it only prescribes a given act with a view to leading us to a given end. Consequently, if there is an end common to all our acts, that end constitutes the first principle on which all decisions of practical reason depend. Now, there is such a principal. A being that acts rationally must always pursue its own good, and the good that each of its actions seeks, beyond its particular ends, is the supreme good, namely, the good that would satisfy us fully if we were granted its possession”. GILSON, Étienne. *Thomism. Op. cit.*, p. 302.

Compreendidas as razões pelas quais o princípio inicial do Direito Natural consiste em se procurar o bem e evitar o mal, nota-se que, de acordo com São Tomás, este preceito fundamental se subdivide em três subpreceitos, quais sejam: primeiro, o Homem tende para o Bem assim como todas as coisas da criação o fazem, buscando aquilo que lhe conserva e evitando o que lhe é contrário<sup>580</sup>. Percebe-se, aqui, uma conexão direta entre este preceito da *Lex Naturalis* e o princípio da *oikeiosis*, agasalhado tanto pelo estoicismo quanto por Cícero. Tomás de Aquino, portanto, também partilha do entendimento de que há um impulso inato, em todos os seres vivos, que os orientam na direção de sua autoconservação, e, por consequência, no sentido daquilo que os faz o Bem.

Em segundo plano, o ser Humano se inclina para o Bem da mesma forma que os demais animais. É por esta razão que ele conhece, intuitivamente, aquilo que é bom e necessário para sua sobrevivência como indivíduo e como espécie. Decorrem deste princípio o saber relativo, por exemplo, à maneira de se alimentar, à procriação, à proteção e educação de seus filhos, etc.<sup>581</sup>

Nota-se que esta segunda acepção do preceito inicial da *Lex Naturalis* também é um desdobramento do princípio da *oikeiosis*; mais especificamente, ele é um desdobramento da *oikeiosis* em sua dimensão social, ilustrado pelo próprio Cícero, por meio do personagem Catão, no seguinte excerto: “parece disposição natural que os pais amem os filhos, e deste princípio nasceu a sociedade e comunidade do gênero humano (...). Até nos animais se pode observar isto, e, quando vemos o trabalho a que se dão na educação da cria, parece-nos ouvir neles a voz da mesma natureza.”<sup>582</sup>

Em terceiro lugar, o Homem é naturalmente direcionado para o Bem daquilo que lhe concerne como espécie, vale dizer, como o único ser vivo dotado de razão. É com base nisso que ele procura o conhecimento e rechaça a ignorância, que cogita sobre a verdade

---

<sup>580</sup> De acordo com São Tomás: “pois é inerente ao homem, por primeiro, a inclinação para o bem segundo a natureza que tem em comum com todas as substâncias, isto é, conforme cada substância deseja a conservação de seu ser de acordo com sua natureza. E segundo essa inclinação, pertencem à lei natural aquelas coisas pelas quais a vida do homem é conservada, e o contrário é impedido”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 563 (q94.a2).

<sup>581</sup> Nas palavras de São Tomás: “em segundo lugar, é inerente ao homem a inclinação a algumas coisas mais especiais, segundo a natureza que tem em comum com os outros animais. E segundo isso, dizem-se ser da lei natural aquelas coisas ‘que a natureza ensinou a todos os animais’, como a união do macho e da fêmea, a educação dos filhos, e semelhantes”. *Ibidem*, p. 562 (q94.a3).

<sup>582</sup> CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. *Op. cit.*, p. 114 (3.XIX).

de Deus, que investiga o que é a Virtude, que organiza sua convivência em sociedade, etc. Observa-se, neste preceito, também a presença do princípio da autoconservação, em suas dimensões individual e social. Nas palavras do Aquinata: “em terceiro lugar, é inerente ao homem a inclinação ao bem segundo a natureza da razão, que lhe é própria, como ter o homem a inclinação natural para que conheça a verdade a respeito de Deus e para que viva em sociedade. E segundo isso, pertencem à lei natural aquelas coisas que dizem respeito a tal inclinação”<sup>583</sup>.

Este raciocínio desenvolvido por São Tomás acerca do conceito do princípio inicial da Lei Natural e sua derivação em respectivos subpreceitos é sintetizado por Ernest Fortin na seguinte lição:

Como o homem é, ele próprio, um ser natural, existe nele, antes de qualquer deliberação, uma inclinação de todo o seu ser em direção ao fim ou aos fins para os quais, como todos os outros seres naturais, ele é uniformemente ordenado. Assim, enquanto substância, ele busca naturalmente sua própria preservação; como animal, compartilha com outros animais o desejo natural de procriar e educar os filhos; e, como ser racional, ele é naturalmente inclinado a bens especificamente humanos, como a vida política e o conhecimento da verdade.<sup>584</sup>

Aqui, é importante reservarmos algumas linhas para expormos a interpretação que, a nosso sentir, é a mais correta acerca da divisão tripartite do preceito inicial da Lei Natural. Conforme observado acima, São Tomás postula que o conceito de Bem supremo para o ser Humano deve ser compreendido a partir de três categorias, quais sejam: o Bem enquanto ser vivo; o Bem enquanto animal; e o Bem enquanto ser racional.

O fato de o Homem compartilhar destas três categorias de Bem, contudo, não implica que estas categorias sejam autônomas e equivalentes entre si. Em outras palavras, não existe um Bem para o Homem enquanto ser vivo, que é independente do Bem para o

<sup>583</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 563 (q94.a2).

<sup>584</sup> “Since man is himself a natural being, there is in him, prior to any deliberation, an inclination of his whole being toward the end or ends to which, like all other natural beings, he is uniformly ordered. Thus, as a substance, he naturally seeks his own preservation; as an animal, he shares with other animals a natural desire for the procreation and education of children; and as a rational being, he is naturally inclined toward such specifically human goods as the political life and the knowledge of the truth”. FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. *Op. cit.*, p. 264.

Homem enquanto animal, que, por sua vez, é também independente do Bem para o Homem enquanto ser racional. Pelo contrário, o que se verifica, na verdade, é uma hierarquia entre estes conceitos de Bem, sendo que, no topo desta escada, situa-se o Bem para o Homem enquanto ser racional. Explica-se.

A nota distintiva do ser humano em relação a todos os outros seres da Terra é o fato de ele ser dotado de razão. Isso, certamente, é sua característica primordial, tal como defendido por Tomás de Aquino, por Cícero e, basicamente, pela maior parte da tradição filosófica clássica e medieval. Por ser dotado de razão, o Bem para o Homem enquanto ser racional é, hierarquicamente, superior aos demais, não no sentido de que ele sempre prevalecerá em relação a seus outros bens e inclinações, mas no sentido de que todos estes outros bens e inclinações devem ser interpretados à luz da máxima de que o Bem supremo para o Homem consiste em obedecer aos preceitos de seu *logos*<sup>585</sup>. A razão, portanto, figura como uma instância de filtragem, sendo ela a responsável por determinar como o Homem deve agir para alcançar seu fim último, que é o Bem. Vejamos, nesse sentido, a lição de Ralph McInerny:

O que se entende por ordem das inclinações naturais? É o seguinte: há bens que o homem compartilha com todas as criaturas, outros que compartilha apenas com algumas, e há ainda aqueles que lhe são próprios. Se o bem humano é o bem que é peculiar e proporcional ao agente humano, ele deve aperfeiçoá-lo enquanto o tipo de agente que ele é. Mas o homem é um agente racional. Portanto, o bem ou perfeição da atividade racional é o fim do homem. (...) Os bens almejados por essas inclinações fazem parte do bem humano, mas somente na medida em que são humanizados, ou seja, na medida em que são buscados, não apenas instintivamente, mas como objetivo ou meta de uma ação consciente. (...) A lei natural não é simplesmente o reconhecimento racional de imperativos físicos. Para Tomás, a lei natural é um ditame da razão, não uma lei física. É ao se submeter à orientação da razão que os bens que não são

---

<sup>585</sup> É neste sentido que deve ser interpretado o seguinte excerto do Aquinata: “deve-se dizer que, como a razão no homem domina e impera sobre as outras potências, assim é necessário que todas as inclinações naturais pertencentes às outras potências sejam ordenadas segundo a razão. Por isso em todos é comumente reto que todas as inclinações dos homens sejam dirigidas segundo a razão”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 568-569 (q94.a4).

peculiares ao homem passam a ser constituintes do bem humano.<sup>586587</sup>

Em vista das considerações tecidas acima, tomemos, como exemplo, o princípio da *oikeiosis*. A inclinação para a autoconservação, ou seja, o instinto por buscar aquilo que garanta sua vida, é um Bem extensível a todos os seres vivos, premissa esta abraçada tanto por São Tomás quanto por Cícero. A maneira como este impulso é exercido, entretanto, difere para cada classe de seres vivos. Os animais, por exemplo, atuam para preservar sua vida instintivamente, já que ser instintivo é sua característica fundamental. O Homem, por sua vez, atua para preservar sua vida racionalmente, já que ser racional é sua nota essencial.

Exemplifiquemos: não há nada de errado em uma mãe urso se alimentar de seus filhotes, o que ocorre com frequência no mundo animal. Ainda que isso nos pareça extremamente brutal, não podemos qualificar este ato, propriamente, como moralmente errado. Todavia, seria uma transgressão inenarrável que um ser Humano fizesse a mesma coisa com seus filhos. Isso porque o direito à vida, ainda que se estenda irrestritamente a todos os seres vivos, não deve ser buscado da mesma forma por todos eles – e essa mesma lógica se aplica, também, aos demais bens e direitos. Há, portanto, uma inegável hierarquia

---

<sup>586</sup> “What is meant by the order of natural inclinations? This: There are goods that man shares with all creatures, other goods that he shares with only some other creatures, and some that are peculiar to himself. If the human good is the good that is peculiar and proportionate to the human agent, it must be perfective of him as the kind of agent he is. But man is a rational agent. Therefore, the good or perfection of rational activity is man's end. (...) The goods aimed at by these inclinations are part of the human good, but only insofar as they are humanized, that is, insofar as they are pursued, not just instinctively, but as the aim or goal of conscious action. (...) Natural law is not simply the rational recognition of physical imperatives. For Thomas, natural law is a dictate of reason, not a physical law. It is by coming under the guidance of reason that goods that are not peculiar to man come to be constituents of the human good”. MCINERNEY, Ralph. *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Washington: Catholic University of America Press, 1982, p. 45-46.

<sup>587</sup> Também nesse sentido leciona Diego Poole: “todos os apetites são, portanto, um *factum*, algo que o homem não elege ter, mas sim escolhe moderar, no mais das vezes acompanhando seus estímulos, outras vezes colocando-lhes freio, de modo que todos atuem em conjunto para alcançar o fim último em vista do qual o homem foi criado, e para o qual todas as inclinações são nativamente dispostas. (...) Estas inclinações são naturalmente hierarquizadas entre si, de modo que algumas estão a serviço de outras, e todas a serviço do homem. (...) Nesta hierarquia apetitiva há um apetite ou inclinação que não está a serviço de qualquer outro, e a serviço do qual todos os outros estão: trata-se do apetite racional ou vontade, que é a inclinação natural para a plenitude do especificamente humano, inclinação que não é independente das outras, mas que se nutre da potência apetitiva de todas as potências do homem, incluídas as mais básicas”. POOLE, Diego. *Lei Natural e Realização Humana em Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 111-112.



entre as classes de bem postuladas por São Tomás, de forma que o Bem para Homem, compreendido como ser dotado de razão, é o que coordena o exercício dos demais.

Outro ponto que merece ser destacado acerca da divisão tripartite do Bem supremo operada por São Tomás, é que ela confere maior clareza ao conceito de Direito Natural que havia sido postulado por Cícero, não apenas elucidando o preceito inicial da Lei Natural, como, também, subdividindo-o em subprincípios específicos. Conforme salientado nos capítulos anteriores, Cícero postula a existência da Lei Natural e a relaciona às ideias de Bem, Virtude, reta razão, *oikeiosis*, etc. Entretanto, o conceito de Lei Natural ainda se mostra demasiado abstrato e incipiente em Cícero<sup>588</sup> (embora o próprio Orador não tenha fornecido um significado preciso de sua Lei Natural, entendemos que ela contém apenas um comando normativo, que determina que o Homem deve seguir os preceitos da razão). Esta abertura semântica do conceito ciceroniano de *Lex Naturalis* pode levar a uma pluralidade de interpretações a depender de quem o lê, interpretações estas que, inclusive, frequentemente se mostram contraditórias entre si.

Em Tomás de Aquino, por sua vez, a Lei Natural continua no campo da abstração, tratando-se, certamente, de um conceito indeterminado. Entretanto, ela ganha mais contorno e concretude, e seu significado fica nitidamente mais cristalino e apreensível, à medida em que descemos do cume piramidal onde se situa seu preceito inicial.

São Tomás, dessa forma, opera uma verdadeira ontologia do Homem ao investigar o sentido da *Lex Naturalis* e iniciar o movimento em direção a sua particularização, evidenciando com isso a constituição complexa e multifacetada do ser Humano, seja enquanto ser vivo que faz parte da criação, seja enquanto ser animalesco, seja enquanto ser agraciado pelo dom da razão. É nesse sentido a bela lição de Jean-Marie Aubert:

---

<sup>588</sup> Charles Nemeth faz uma análise parecida com a nossa, no seguinte excerto: “Torna-se evidente que a teoria do direito natural de Cícero, uma série jovem, quase infantil, de observações generalizadas sobre como o mundo funciona, como a natureza se manifesta, e como o Criador deste *cosmos* imprime sua força reflexiva, sofre de sua inerente insuficiência e de um tipo de relatividade cultural que todos os pensadores do direito natural esperam evitar. Em última análise, o cristianismo pode ter sido, como alguns argumentam, o elemento necessário para fixar essas proposições exatamente onde elas precisavam estar” (it will become obvious that Cicero’s theory of the natural law, a young, almost infant-like series of generalized observations on how the world works, how nature plays out, and how the Creator of this cosmos imprints his reflective force, will suffer from its inherent insufficiency and a type of cultural relativity that all natural law thinkers hope to avoid. In the final analysis, Christianity may have been, as some have argued, the needed glue to fix these propositions exactly where they needed to be). NEMETH, Charles. *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas*. Op. cit., p. 128.

No entanto, assim como o conhecimento teórico não se limita aos primeiros princípios, do mesmo modo o agir moral não se limita a proclamar o preceito primeiro do bem e do mal. É preciso descer às particularidades do detalhamento exigidas pela vida cotidiana. Como operar essa ‘encarnação’ do preceito primeiro, que conteúdo concreto lhe dar? Levado por seu realismo, Sto. Tomás volta à idéia de natureza, ou seja, daquilo que constitui um ser em sua realidade profunda e em seu dinamismo. Essa natureza se exprime em inclinações originais que a revelam e são outros pontos de aplicação do preceito primeiro.<sup>589</sup>

Da leitura das considerações acima, pudemos observar com clareza a estrutura adotada pelo conceito tomista de Lei Natural. Trata-se, conforme salientado, de uma organização basicamente piramidal, que, à semelhança de um ordenamento jurídico propriamente dito, parte de um princípio inicial de alta abstração e generalidade, para dele extrair, sucessivamente, preceitos normativos de maior concretude.

Nesse contexto, inclusive, a utilização do termo Direito Natural, em oposição ao termo Lei Natural, soa-nos mais apropriada. Embora as duas expressões sejam frequentemente empregadas como sinônimas (até mesmo por nós), a palavra “Lei” nos parece transmitir uma ideia de unidade, dando a entender que a *Lex Naturalis* é composta por apenas um comando normativo. Essa, por sinal, foi a conclusão que chegamos ao discorrermos sobre o conceito de Lei Natural em Cícero nos capítulos precedentes (trata-se, contudo, de uma interpretação nossa acerca do pensamento ciceroniano, já que o próprio Cícero não afirma, taxativamente, ser a Lei Natural composta por um ou vários preceitos).

Tomás de Aquino, por sua vez, adota uma postura diferente daquela do Orador, e o complementa, ao expressamente postular que a Lei Natural é composta por múltiplos preceitos, que partem de um ponto inicial mais abstrato para um ponto final mais concreto. A expressão Direito Natural, nesse passo, parece-nos mais adequada para descrever o jusnaturalismo tomista, pois transmite, corretamente, a ideia de que ele é integrado por uma pluralidade de normas. Por esta razão, daqui em diante, preferiremos o termo Direito

---

<sup>589</sup> AUBERT, Jean-Marie. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 563.

Natural, ou *Jus Naturale*, para nos referirmos ao conceito de Lei Natural cunhado pelo Doutor Angélico.

Diante destas conclusões, entretanto, tecemos o seguinte questionamento: dado que o Direito Natural, para São Tomás, é composto por uma pluralidade de preceitos normativos, seriam estes preceitos estanques e inalteráveis ou seriam eles passíveis de modificação e atualização conforme o desenrolar da história? À primeira vista, poderíamos ser levados a responder que eles não admitem alteração, uma vez que, à semelhança da *Lex Aeterna*, o *Jus Naturale* é, também, perfeito, pois é fruto do *logos* divino, e aquilo que é perfeito não comporta melhoramento.

A nosso sentir, todavia, esta não é a conclusão de Tomás de Aquino, já que, na *Suma Teológica*, o Aquinata não só expressamente afirma que o Direito Natural é capaz de se adaptar ao cenário histórico em que está inserido, bem como elucida o modo como esta adaptação ocorre.

São Tomás inicia sua argumentação acerca da mutabilidade do Direito Natural, mais uma vez, cotejando a razão especulativa à razão prática. Segundo o Doutor Angélico, tanto a razão especulativa quanto a razão prática operam partindo de premissas iniciais para delas extrair conclusões concretas. No entanto, as conclusões extraídas pela razão especulativa são tão verdadeiras quanto os preceitos que as fundamentam. Nas conclusões extraídas pela razão prática, isso não ocorre. Assim, de acordo com Tomás de Aquino, no que concerne à razão prática, quanto mais se distancia do preceito fundamental que deu lastro à conclusão encontrada, mais existe a possibilidade de que este resultado não seja o melhor caminho a se tomar. Nesse sentido, discorre São Tomás:

quanto aos princípios comuns da razão quer especulativa quer prática, a verdade ou retidão é a mesma em todos, e igualmente conhecida. Quanto, porém, às conclusões próprias da razão especulativa, a verdade é a mesma em todos, não, porém, por todos conhecida igualmente; em todos, com efeito, é verdadeiro que o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos, embora isso não seja conhecido por todos. Quanto às conclusões próprias da razão prática, nem a verdade ou retidão é a mesma em todos (...). Deve-se dizer, portanto, que a lei da natureza, quanto aos primeiros princípios comuns, é a mesma em todos tanto segundo a retidão como segundo o conhecimento. Mas quanto a alguns próprios, é que são como conclusões dos princípios comuns, a mesma em todos na maioria dos casos, tanto segundo a retidão como segundo o

conhecimento, mas de modo que em poucos casos pode falha também quanto à retidão, por causa de alguns impedimentos particulares (como também as naturezas que podem gerar e se corromper falham em poucos casos, por causa dos impedimentos), como também quanto ao conhecimento, e isso porque alguns têm a razão depravada pela paixão, ou pelo mau costume, ou pelo má disposição da natureza.<sup>590</sup>

Da leitura do excerto acima, nota-se que, diferentemente das conclusões lastreadas na razão especulativa, as conclusões derivadas da razão prática não são qualificadas por sua certeza e precisão. Todavia, se isso, por um lado, reveste-lhes de menor grau de segurança, por outro, é justamente esta imprecisão que lhes confere maleabilidade para se adaptar em face do contexto histórico em que está inserida. Os preceitos secundários da razão prática, portanto, são mutáveis, justamente por não serem certos<sup>591</sup>.

Aqui, entretanto, trazemos a seguinte questão: se o Direito Natural consiste em um recorte da *Lex Aeterna*, e se a *Lex Aeterna* é qualificada por ser perfeita e perene, não estaria São Tomás se contradizendo, ao, por um lado, proclamar a perfeição do Direito Natural, mas, por outro, admitir que ele é passível de mudança? Afinal, pode-se argumentar que aquilo que é perfeito é, também, acabado, e, por conseguinte, não comporta melhora alguma. Como, então, conciliar a perfeição do *Jus Naturale*, com sua mutabilidade?

Entendemos que a chave para se responder esta pergunta está na compreensão correta do que Tomás de Aquino entende por perfeição e perenidade. Conforme salientado acima, a Lei Eterna, assim como o Direito Natural, é posta pela razão de Deus, que é perfeita. A perfeição do *logos* divino, no entanto, não implica que cada norma por ele posta seja irretocável. Pelo contrário. Segundo São Tomás, a própria razão divina, por ser onisciente, sabe que os preceitos por ela instituídos não são válidos para sempre. Ela, contudo, conhece de antemão aquilo que virá a ser, e, portanto, pré-determina a mudança na Lei que ela mesma instituiu.

---

<sup>590</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 567-568 (q94.a4).

<sup>591</sup> Essa mutação, segundo Tomás de Aquino, pode ocorrer de duas formas, quais sejam: em virtude de algo que lhe é acrescida, ou em virtude de algo que lhe é subtraída. Nas palavras de São Tomás: “pode-se entender que a lei natural muda, de dois modos. De um modo, por algo que se lhe acrescenta. E dessa maneira nada proíbe que a lei natural seja mudada: muitas coisas, com efeito, foram acrescentadas à lei natural, úteis para a vida humana, tanto pela lei divina, quanto também pelas leis humanas. De outro modo, entende-se a mudança da lei natural a modo de subtração, a saber, de modo que deixe de ser de lei natural algo que antes fora segundo a lei natural”. *Ibidem*, p. 570 (q94.a5).

A perfeição e perenidade do Direito Natural, dessa forma, não podem ser analisadas em vista de cada um de seus preceitos, mas sim levando em consideração sua qualificação como ordenamento jurídico. É o conjunto de normas que compõem o *Jus Naturale* que é perfeito; ele sim é sempre acertado e eterno. Seus comandos, individualmente tomados em determinado ponto da história, não<sup>592</sup>.

Esta linha de argumentação, como se percebe, permite que conciliemos os conceitos de perfeição, perenidade e mutabilidade trazidos pelo jusnaturalismo tomista. Neste contexto, a mutação do Direito Natural não só deixa de conflitar com sua perfeição, como, de fato, passa a ser essencial para ela. Afinal, o *Jus Naturale* só logra ser sempre acertado por ser capaz de se adaptar. São Tomás, assim, habilmente abre espaço para que o Direito Natural, sem deixar de ser perfeito, conforme-se à contingência histórica, o que certamente contribui para a longevidade e profundidade de sua concepção de *Jus Naturale*.

Prosseguindo, e aprofundando ainda mais no tema da mutabilidade do Direito Natural em São Tomás, vale salientarmos que, embora o Aquinata afirme que a *Lex Naturalis* comporte modificação, ele mesmo estabelece que não são todos os preceitos do Direito Natural que são passíveis de serem alterados<sup>593</sup>. Os princípios fundamentais da *Jus*

---

<sup>592</sup> Esta maneira de se compreender a perfeição das Leis Eterna e Natural coincide com o modo pelo qual São Tomás concebe a perfeição do próprio Deus. Vejamos: “Deus, porém, é o primeiro princípio, não material, mas no gênero da causa eficiente; e tal princípio deve ser perfeitíssimo (...). Segue-se que o primeiro princípio ativo deve estar totalmente em ato e, por conseguinte, ser totalmente perfeito. Na verdade, algo é dito perfeito enquanto está em ato, pois diz-se perfeito aquilo a que nada falta de sua perfeição própria. (...) Mas, como entre o que se faz, diz-se perfeito o que foi levado da potência ao ato, transpõe-se o termo perfeito para significar tudo, aquilo a que não falta o existir em ato, quer tenha sido feito, quer não”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. I. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 186-187 (q4.a1).

<sup>593</sup> Conforme aponta Ernest Fortin, esta é uma diferença substancial entre Aristóteles e São Tomás. Vejamos: “a questão central entre Tomás de Aquino e Aristóteles não é se os princípios morais estão sujeitos a mudanças, mas se existem princípios morais dos quais nunca se pode desviar e que mantêm seu caráter obrigatório mesmo nas situações mais extremas. Enquanto Aristóteles afirma claramente que todo o Direito Natural é variável, Tomás de Aquino faz uma distinção entre os preceitos comuns ou primários da lei natural, que todos os homens devem seguir em todos os momentos, e os preceitos próprios ou secundários, que podem variar de acordo com as circunstâncias. Os preceitos primários diferem dos secundários tanto por seu maior grau de inteligibilidade quanto por sua maior proximidade em relação ao fim natural do homem” (the real issue between Aquinas and Aristotle, is not whether moral principles are subject to change, but whether there are any moral principles from which one is never allowed to deviate and which retain their obligatory character even in the most extreme situations. Whereas Aristotle plainly states that all of natural right is variable, Aquinas distinguishes between the common or primary precepts of the natural law, with which all men must comply at all times, and its proper or secondary precepts, which are subject to variations imposed by circumstances. The former differ from the latter both by their higher degree of knowability and

*Naturale*, elucidados acima, não se alteram. Apenas seus princípios secundários, derivados dos aludidos axiomas fundamentais, estão abertos à adaptação no decorrer da história. Nas palavras de Tomás de Aquino: “e assim quanto aos primeiros princípios da lei da natureza, a lei da natureza é totalmente imutável. Quanto, porém, aos preceitos segundos, (...) assim a lei natural não muda sem que na maioria das vezes seja sempre reto o que a lei natural contém. Pode, contudo, mudar em algo particular, e em poucos casos, em razão de algumas causas especiais que impedem a observância de tais preceitos”<sup>594</sup>.

É importante ressaltarmos que, embora Tomás de Aquino seja taxativo ao atestar a capacidade do Direito Natural de se modificar ao longo da história, existe certa controvérsia acerca de quais preceitos são, de fato, mutáveis, e quais não o são. Da leitura do excerto colacionado acima, percebe-se que São Tomás é expresso ao afirmar que são imutáveis os primeiros princípios da Lei da Natureza. O que, entretanto, ele quis dizer com a expressão “primeiros princípios”? Esta expressão foi interpretada de várias maneiras diferentes, por inúmeros doutrinadores.

Conforme leciona Guido Fassò, por muito tempo, prevaleceu na doutrina uma interpretação tradicionalista do jusnaturalismo de São Tomás, proposta, sobretudo, pela Igreja Católica – nominalmente, pela Segunda Escolástica (também chamada de Escolástica Tardia ou Escolástica Ibérica). Esta interpretação, embora não impedisse por completo, restringia a mutabilidade do Direito Natural, basicamente o enxergando como um código normativo estanque e com preceitos determinados<sup>595</sup>. Gustavo Cabral e Rafael Mateus, ao

---

their greater proximity to man's natural end). FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. Op. cit., p. 266.

<sup>594</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. Op. cit., p. 570 (q94.a5).

<sup>595</sup> Um dos defensores dessa interpretação, por exemplo, é Frederick Coplestone. Ele defende que Tomás de Aquino, ao tratar da mutabilidade dos preceitos secundários da Lei Natural, não postula, de fato, que eles podem se modificar, mas sim que os aludidos preceitos não são absolutos, e, portanto, que podem deixar de ser aplicados ao caso concreto. Vejamos: “é verdade que Tomás distingue entre preceitos primários e secundários, derivados dos primeiros, e afirma que os últimos podem ser ‘modificados’ por razões especiais em alguns casos particulares. No entanto, o que ele quer dizer é que, em determinadas circunstâncias, o ato pode não se enquadrar mais na categoria de ações proibidas pelo preceito. Por exemplo, podemos afirmar, de forma geral, que se alguém nos confia sua propriedade para guarda e pede que a devolvamos, devemos devolvê-la. Mas ninguém sensato diria que, se alguém nos confia uma faca ou um revólver e pede sua devolução enquanto está em estado homicida, estamos obrigados a devolvê-lo. Não obstante, em sua forma geral, o preceito permanece válido. E podemos dizer, com certeza, que Tomás acreditava em um conjunto de preceitos morais imutáveis” (It is true that Aquinas distinguishes between primary and secondary precepts, derived from the first, and says that the last can be 'changed' for special reasons in a few particular

discorrem acerca de dois dos maiores expoentes da Escolástica Ibérica, Francisco Suarez e Domingo de Soto, corroboram essa assertiva:

O problema da variabilidade (*kineton*) do justo por natureza (*physikon dikaion*), que em Tomás de Aquino se torna o problema da mutabilidade (*mutabilitas*) da Lei Natural e do Direito Natural (*Lex Naturalis, ius naturale*), permanece na Escolástica Ibérica ou Segunda Escolástica (...). (Para De Soto – nota do autor) A mudança decorre do intervalo que há entre os princípios da lei natural e suas conclusões, conforme foi apresentado antes. Dele decorre que não há nada que impeça a lei natural de ser mutável por adição, afinal, até a lei divina foi modificada por adição (...). Porém, a lei natural não é mutável quanto aos primeiros princípios por subtração, de modo que algo que antes fora de lei natural deixe de sê-lo. As conclusões próximas, é verdade, podem mudar, mas unicamente por causa das imperfeições humanas (*humana impedimeta*)<sup>596</sup>.

Suarez, por sua vez, espoca entendimento contrário à De Soto. Vejamos:

As divergências (entre Tomás de Aquino e Suarez – nota do autor) também aparecem quanto ao problema da mutabilidade. Já no início do capítulo ele desconsidera que a lei natural (*legis naturalis*) possa mudar por adição, admitindo somente a mudança por subtração ou

---

cases. But what he means is that in some particular cases the circumstances of an act may be such that it no longer falls under the class of actions prohibited by the precept. For instance, we can say in general that if someone entrusts his property to us for safe keeping and asks for it back we ought to return it. But no sensible man would say that if someone entrusts us with a knife or a revolver and asks for it back when he is in a state of homicidal mania we are obliged to return it. In its general form, however, the precept remains valid. And we can say with truth that Aquinas believed in a set of unalterable moral precepts) (COPLESTON, Frederick C. *Aquinas. Op. cit.*, p. 226-227). Neste ponto, discordamos diametralmente de Coplestone, pelo simples fato de o exemplo por ele dado não contemplar uma hipótese de mutação do preceito da Lei Natural. Trata-se apenas de uma situação em que o preceito deixa de ser aplicado, por ter sido aplicado um outro que melhor regulamenta o caso. O próprio São Tomás traz um exemplo semelhante na *Suma Teológica* – ver: SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 657 (q100.a8) – que remete, justamente, ao dever de devolução da propriedade alheia. E, no caso por ele ilustrado, defende que o dever de restituição do depósito, em geral, merece ser aplicado, mas não de forma absoluta. O Aquinista, portanto, defende que os princípios da Lei Natural são relativos e aplicados em vista do caso concreto. Todavia, admitir a relativização da aplicação do preceito da Lei Natural em nada impede que se defenda, também, sua mutação. Tratam-se de assuntos diversos, que podem plenamente coexistir. A nosso sentir, portanto, o equívoco de Coplestone está em associar a relatividade dos preceitos da Lei Natural à sua imutabilidade e entender que, por haver o primeiro, não pode haver o segundo.

<sup>596</sup> CABRAL, Gustavo César Machado; MATEUS, Rafael Cronje. A mutabilidade do justo por natureza nas interpretações escolásticas de Aristóteles: Tomás de Aquino, Domingo de Soto, e Francisco Suárez. *História do Direito*: RHD. Curitiba, v.3, n.4, p. 56-79, jan-jun de 2022, p. 69-70.

diminuição (*ablationem seu diminutionem*). Seu argumento é que se a lei anterior permanece a mesma, apenas recebendo um acréscimo, ela não muda, mas sofre um aperfeiçoamento extensivo (*perfectio extensiva*) (...). A mudança da lei e de sua obrigação propriamente dita acontece apenas por subtração (*ablationem*)<sup>597</sup>.

Nos últimos tempos, contudo, passou a prevalecer uma leitura mais fiel ao texto escrito do Aquinata, que, na esteira do que se ressaltou anteriormente, reconhece que o Direito Natural é capaz de se adaptar ao contexto histórico no qual está inserido – esta interpretação é agasalhada também por nós. Fassò, todavia, defende uma compreensão mais radical do jusnaturalismo tomista, postulando que toda e qualquer norma do Direito Natural pode ser alterada, com exceção apenas de seu preceito inicial, cuja definição é que o bem deve ser feito e procurado, e o mal evitado. Isso incluiria, também, os três princípios diretamente derivados do preceito fundamental do *Jus Naturale*, elucidados acima. Vejamos:

O pensamento católico, até recentemente, tendia a ver nas palavras de São Tomás a afirmação de que a partir dos princípios primeiros da lei natural podem ser deduzidos preceitos com um conteúdo precisamente determinado. Daí derivava a atribuição a São Tomás da ideia de um código ‘natural’ eterno e imutável, segundo uma concepção do direito natural que foi dominante, para não dizer exclusiva, por muitos séculos. Hoje, porém, tende a prevalecer, mesmo no seio da filosofia católica neotomista, uma interpretação diferente e, de fato, mais aderente às palavras de São Tomás: o preceito essencial da lei natural é ‘deve-se fazer o bem, deve-se evitar o mal’, e é apenas esse preceito que é imutável.<sup>598</sup>

Entendemos que esta posição de Fassò merece ser lida com cautela. Expliquemos. O trecho acima, em síntese, tece duas críticas à interpretação tradicionalista do jusnaturalismo de São Tomás. Primeiro, ele critica aqueles que defendem que o Direito

---

<sup>597</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>598</sup> “Il pensiero cattolico tendeva fino a tempi recenti a scorgere nelle parole di san Tommaso l’affermazione che dai principi primi della legge naturale si possono dedurre precetti aventi un contenuto precisamente determinato. Da ciò derivava l’attribuzione a san Tommaso dell’idea di un codice ‘naturale’ eterno e immutabile, secondo una concezione del diritto naturale che è stata per molti secoli dominante, per non dire esclusiva. Oggi tende a prevalere, anche nel seno della filosofia cattolica neotomistica, un’interpretazione differente, e in effetti più aderente alle parole di san Tommaso: il precetto essenziale della legge naturale è ‘si deve fare il bene, si deve evitare il male’, ed è questo solo precetto ad essere immutabile. È san Tommaso stesso infatti a chiarire che la legge naturale è immutabile ed universale solamente quanto ai suoi primi principi”. FASSÒ, Guido. *Storia della Filosofia del Diritto. Op. cit.*, p. 242.



Natural, para Tomás de Aquino, não é passível de mudança. Embora esta objeção de Fassò esteja acertada, uma vez que o conceito tomista de *Jus Naturale* comporta alteração, parece-nos que as conclusões que ele extrai desta mutabilidade são excessivas.

Isso porque Fassò não apenas defende que o Direito Natural é capaz de mudar, como, também, que seu único preceito imutável é seu princípio fundamental. Neste ponto, entendemos que sua crítica não é correta, já que São Tomás é expresso em ressaltar, no plural, que os primeiros princípios do *Jus Naturale* – *prima principia*, no texto original – não se alteram.

A nosso sentir, o que Tomás de Aquino propõe com essa afirmação é que a base do Direito Natural é imutável, e não somente seu preceito inicial. Assim, também seriam imutáveis os três princípios fundamentais diretamente derivados do preceito inicial, elucidados acima. E, de fato, sequer poderia se afirmar que a imutabilidade se restringe apenas a essas normas – o Aquinata foi muito perspicaz em não tratar esta questão de forma demasiadamente específica.

Assim, para nós, o que o Doutor Angélico realmente buscou evocar é que existe um núcleo principiológico de preceitos do Direito Natural que são inalteráveis e inafastáveis, independentemente do contexto histórico em que se esteja inserido. É nesse sentido a lição de Leo Strauss: “segundo Tomás de Aquino, essa afirmação (de que o Direito Natural é mutável) deve ser entendida com uma qualificação: os princípios do direito natural, ou seja, os axiomas dos quais derivam as regras mais específicas do direito natural, são universalmente válidos e imutáveis; o que é mutável são apenas as regras mais específicas”<sup>599</sup>.

Aqui, nota-se mais uma vez que o jusnaturalismo tomista complementa e confere maior precisão ao Direito Natural ciceroniano. O Orador, conforme teorizado acima, compreende sua *Lex Naturalis* como um único preceito abstrato e imutável, cujo significado, derivado do princípio da *oikeiós* e do conceito de estoico de Bem supremo, é o de que se deve obedecer aos preceitos da razão. Tomás de Aquino, embora também partilhe destas mesmas conclusões, vai além de Cícero, e defende que este comando é apenas o preceito

---

<sup>599</sup> “According to Thomas Aquinas, this statement must be understood with a qualification: the principles of natural right, the axioms from which the more specific rules of natural right are derived, are universally valid and immutable; what are mutable are only the more specific rules”. STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. *Op. cit.*, p. 157.

fundamental do Direito Natural. Apenas este, e seus respectivos desdobramentos, são imutáveis. As conclusões secundárias extraídas destes princípios, por sua vez, não o são, tal como acabamos de demonstrar.

A segunda crítica feita por Fassò à interpretação tradicionalista do jusnaturalismo tomista é a de que, para esta corrente, o Direito Natural consistiria em um código normativo de preceitos precisamente determinados. Em outras palavras, ele criticou a perspectiva de que o Direito Natural, para São Tomás, institui regras de comportamento fixas e de alto grau de particularidade.

Neste ponto, entendemos que a crítica de Fassò é plenamente correta. De fato, não nos parece que os preceitos do *Jus Naturale* sejam específicos o suficiente a ponto de tutelarem, direta e imediatamente, situações concretas. Embora tenhamos defendido, acima, que o conceito tomista de Direito Natural pode ser pensado como uma estrutura piramidal, de forma que normas mais particulares podem ser extraídas de suas premissas mais abstratas, entendemos haver um limite para esse exercício silogístico.

Afinal, o Direito Natural corresponde ao conjunto de normas posto pelo *logos* divino, acessível pela razão humana. Tratam-se, portanto, de preceitos perfeitos acerca do agir humano, tais como a premissa geral de que se deve buscar o bem e evitar o mal. Quanto mais nos afastamos deste princípio fundamental, maior o grau de imprecisão das conclusões dele extraídas e, conseqüentemente, maior a possibilidade de estas conclusões estarem equivocadas.

Parece-nos, assim, que à medida que descemos a pirâmide que simboliza o ordenamento jurídico, as conclusões extraídas dos preceitos fundamentais do *Jus Naturale* deixam de ser lastreadas no *logos divino* e passam a revelar uma interpretação puramente humana das situações concretas hipoteticamente normatizadas. Estas normas, por serem lastreadas na razão humana, dão origem ao que Tomás de Aquino denomina, justamente, de Lei Humana, não sendo apropriado qualificá-las, mais, como Leis Naturais<sup>600</sup>. A Lei Humana, nessa toada, pode ser pensada, simultaneamente, tanto como uma extensão quanto como um espelho do Direito Natural. É nesse sentido a lição de Ernest Fortin:

---

<sup>600</sup> Extraímos essa conclusão do seguinte excerto: “assim também da parte da razão prática naturalmente o homem participa da lei eterna, segundo alguns princípios comuns, e não segundo direções particulares dos singulares, que, porém, se contêm na lei eterna. E assim é necessário ulteriormente que a razão humana proceda a algumas sanções particulares das leis”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 534 (q91.a4).

Deve-se acrescentar prontamente que a lei natural fornece apenas os padrões mais gerais do comportamento humano ou o alicerce inabalável sobre o qual repousa o conhecimento humano da ordem moral. Ela representa a primeira, mas de forma alguma a regra suficiente da razão entre os homens. Somente seus princípios mais elevados são conhecidos por todos, sem exceção, e mesmo estes geralmente são amplos demais para serem de uso imediato na orientação das ações. Por isso, precisa ser complementada por outra lei, que é alcançada por meio do esforço e do trabalho humano e, por essa razão, chamada de lei humana. Os preceitos da lei humana são derivados da lei natural, seja por meio de determinações específicas de uma regra geral, seja por meio de conclusões extraídas de princípios indemonstráveis. (...) As ações humanas sempre envolvem particularidades, e sua moralidade provavelmente será influenciada por qualquer uma das inúmeras circunstâncias que as acompanham.<sup>601602</sup>

Por fim, antes de concluirmos a exposição sobre o conceito de Direito Natural em São Tomás, resta-nos trazer uma última questão colocada pelo Aquinata, qual seja: pode a Lei Natural ser rejeitada pelo Homem? A resposta a esta pergunta é tanto afirmativa quanto negativa. Afinal, caso se afirmasse apenas que o Homem não pode se desviar do Direito Natural, criar-se-ia um contrassenso notório, já que, na prática, o ser Humano, em regra, não se comporta segundo os preceitos da Lei da Natureza.

---

<sup>601</sup> “It should be promptly added that the natural law supplies only the most general standards of human behavior or the unshakable foundation on which man's knowledge of the moral order rests. It represents the first but by no means the sufficient rule of reason among men. Only its highest principles are known to everyone without exception, and even they are usually too broad to be of immediate use in guiding one's actions. It therefore needs to be supplemented by another law which is arrived at through human effort and industry and which for that reason is called the human law. The precepts of the human law are themselves derived from the natural law either by way of specific determinations of a general rule or of conclusions from indemonstrable principles. (...) Human actions always involve particulars and their morality is likely to be affected by any one of the innumerable circumstances by which they are attended”. FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. *Op. cit.*, p. 265.

<sup>602</sup> Nesse mesmo sentido leciona Frederick Copleston: “Uma das funções da lei positiva humana, ou seja, da lei do Estado, é definir tais conceitos (da Lei Natural – nota do autor) com a maior clareza possível e fornecer as sanções temporais que não são previstas pela lei natural” (one of the functions of human positive law, the law, that is, of the State, is to define such concepts as clearly as possible and to provide those temporal sanctions which are not provided by the natural law). COPLESTON, Frederick C. *Aquinas*. *Op. cit.*, p. 239.

Por esta razão, São Tomás teoriza que, enquanto os princípios fundamentais do Direito Natural, que impelem o Homem no sentido do Bem, não podem ser abandonados, as conclusões secundárias derivadas destes preceitos podem, em virtude da concupiscência, de hábitos corruptos, etc. Nas palavras de Tomás de Aquino: “quanto, pois, àqueles princípios comuns, a lei natural, de nenhum modo, pode ser destruída dos corações dos homens, de modo universal. Destrói-se, porém, em algo particular prático, segundo o qual a razão é impedida de aplicar o princípio comum ao particular prático, em razão da concupiscência ou de alguma outra paixão.”<sup>603</sup>

Observa-se, assim, que, segundo o Aquinata, o afastamento do Homem do Direito Natural não é fruto de uma falha das normas que compõem o *Jus Naturale*, mas, antes, de uma falha do próprio ser Humano, que, ao ceder a suas paixões, vê-se impedido seja de extrair conclusões acertadas dos princípios da Lei da Natureza, seja de aplicar as referidas conclusões, ainda que consiga deduzi-las corretamente<sup>604</sup>.

O Homem, portanto, não pode rejeitar por completo o Direito Natural, da mesma forma que não pode deixar de ser uma criatura dotada de razão. Ele pode, contudo, afastar-se da *Lex Naturalis*, ao priorizar agir guiado somente por suas emoções e deixar de escutar as deliberações de seu *logos*. É nesse sentido a lição de Ernest Fortin: “embora o mal moral, ao qual o homem é invariavelmente inclinado, não prejudique diretamente sua faculdade de raciocínio nem diminua sua capacidade de aprender, ele torna a aquisição do conhecimento extrinsecamente mais difícil devido à desordem que provoca em seu apetite”<sup>605</sup>.

Esse desvio da Lei Natural pelo Homem, inclusive, é o que frequentemente ocorre na prática. E é por este motivo que a Lei Humana se faz necessária. Afinal, se todo ser

---

<sup>603</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 571-572 (q94.a6).

<sup>604</sup> Esta passagem se refere ao tema da escolha, que é abordado por São Tomás: “a escolha é o ato próprio do livre-arbítrio. Somos livres, enquanto podemos aceitar uma coisa, rejeitada outra: o que é escolher. Deve-se, portanto, considerar a natureza do livre-arbítrio segundo a escolha. Ora, para a escolha concorre algo da parte da potência cognoscitiva e algo da parte da potência apetitiva. Da parte da cognoscitiva requer-se o conselho pelo qual se julga o que deve ser preferido; da parte da apetitiva requer-se que, ao desejar, aceite o que o conselho julga. (...) Por conseguinte, sendo o bem, enquanto tal, objeto do apetite, segue-se que a escolha é sobretudo um ato da potência apetitiva”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. II. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 491 (q83.a3).

<sup>605</sup> “Although moral evil, to which man is invariably prone, does not directly impair his reasoning faculty or diminish his capacity to learn, it renders the acquisition of science extrinsically more arduous by the disorder that it provokes in his appetite”. FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. *Op. cit.*, p. 253.

Humano fosse capaz de se orientar, sempre, pelos preceitos do *Jus Naturale*, não haveria a necessidade de se conceber um sistema legal coercitivo que estabelecesse regras de comportamento e punisse eventuais transgressões. Como este não é o caso, é preciso instituir a Lei Positiva<sup>606</sup>, sobre a qual discorreremos no capítulo abaixo.

Assim, após elucidada a Lei Natural, São Tomás passa ao exame da Lei Humana, tecendo os seguintes questionamentos: a Lei Humana deriva, necessariamente, da Lei Natural? Todos a ela se submetem? Quem é competente para instituí-la e quais são os limites ao exercício do poder legiferante? As respostas do Doutor Angélico a estas perguntas são um verdadeiro testemunho à sua erudição e ao seu amplo entendimento da filosofia e do Direito, já que, neste ponto, ele dialoga com várias fontes do pensamento ocidental, notadamente Aristóteles, Ulpiano e o próprio Cícero, que é tanto citado nominalmente quanto percebido de maneira implícita.

---

<sup>606</sup> Esta necessidade é estabelecida por Tomás de Aquino na seguinte passagem: “para essa disciplina, porém, o homem não se acha por si mesmo suficiente, com facilidade. Porque a perfeição da virtude consiste principalmente em afastar o homem dos prazeres indevidos, aos quais os homens são inclinados principalmente e maximamente os jovens em relação aos quais a disciplina é mais eficaz. E assim é necessário que os homens obtenham tal disciplina por outro, por meio da qual se chega à virtude”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 274 (q69.a4).

### 7.3 A Lei Humana

Tomás de Aquino inicia sua análise sobre a Lei Humana, mais uma vez, cotejando a razão prática à razão especulativa. Esta última, por atividade silogística, parte de premissas universais para delas deduzir conclusões científicas particulares. O mesmo processo se percebe na razão prática, que, partindo dos princípios fundamentais abstratos do Direito Natural, infere regras particulares sobre atos, deveres e comportamentos humanos.

Estas regras particulares oriundas da razão prática, por sua vez, podem se manifestar tanto de forma implícita e não escrita, como costumes<sup>607</sup>, quanto de maneira expressa e escrita, como Lei no sentido próprio do termo. Estas Leis, que consubstanciam os mandamentos da razão prática derivados do *Jus Naturale*, são justamente o que Tomás de Aquino nomeia de Lei Humana. Nesse sentido, citando especificamente Cícero, São Tomás prescreve: “por isso, Túlio diz que a origem do direito veio da natureza, depois algumas coisas vieram como costume por aprovação da razão”<sup>608</sup>.

A Lei Humana, portanto, pode ser compreendida, simultaneamente, como um reflexo e uma extensão da *Lex Naturalis*<sup>609</sup>, tal como salientado acima. É reflexo enquanto nela se espelha, já que seus preceitos são resultado do processo de filtragem, pela razão humana, das premissas deontológicas perfeitas e perenes do Direito Natural<sup>610</sup>. E é

---

<sup>607</sup> O costume representa, simultaneamente, o ponto inicial e a norma resultante do movimento dialético do *ethos*. Como ponto inicial, o costume é seu ser imediato (universalidade abstrata), que é negado pelo ato livre do indivíduo empírico (*praxis*), e culmina na consolidação do hábito (universalidade concreta). Nas palavras de Lima Vaz, “a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude”. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II. Op. cit.*, p. 15.

<sup>608</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 533 (q91.a3).

<sup>609</sup> Bobbio, ao comentar sobre o pensamento de Tomás de Aquino, explica o processo de derivação da Lei Natural em Lei Positiva. Vejamos: “a *lex* humana, continua ele, deriva da natural por obra do legislador que a põe e faz valer, mas tal derivação pode ocorrer segundo dois diferentes modos, ou seja, *per conclusionem* ou *per determinationem*: a) tem-se derivação *per conclusionem* quando a lei positiva deriva daquela natural segundo um processo lógico necessário (como se fosse a conclusão de um silogismo): por exemplo, a norma positiva impeditiva do falso testemunho deduz-se da lei natural segundo a qual é preciso dizer a verdade; b) tem-se a derivação *per determinationem* quando a lei natural é muito geral (e genérica), correspondendo ao direito positivo determinar o modo concreto segundo o qual essa lei deva ser aplicada: por exemplo, a lei natural estabelece que os delitos devem ser punidos, mas a determinação da medida e o modo da punição é feita pela lei humana”. BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico. Op. cit.*, p. 20.

<sup>610</sup> Na lição de Fortin: “do princípio geral de que se deve abster de prejudicar os outros, a razão deduz que não se deve matar, roubar ou cometer adultério” (from the general principle that one should refrain from

extensão na medida em que a Lei Humana, ao menos em teoria, representa a particularização das normas abstratas que compõem o *Jus Naturale*. Guido Fassò corrobora essa assertiva: “é da lei natural que, segundo seu ensinamento, derivam, por simples força lógica, as leis positivas, as quais não são senão deduções da lei natural, ou suas especificações, suas determinações particulares”<sup>611612</sup>.

É importante ressaltarmos, todavia, que, a despeito de a Lei Humana ser um reflexo da Lei Natural, e apesar de o Homem, como ser dotado de razão, participar do *logos* divino, a razão humana, ao contrário da razão de Deus, é imperfeita e falível – esta premissa, de fato, é compartilhada tanto por Cícero quanto por Tomás de Aquino. O Homem, portanto, não pode conhecer a verdade absoluta – este feito é reservado apenas a Deus, como bem leciona São Tomás: “o intelecto divino, porém, é medida das coisas, pois cada coisa tem tanto de verdade, quanto imita o intelecto divino, como foi dito na I Parte. E assim o intelecto divino é verdadeiro em si mesmo. Donde a razão dele ser a própria verdade”<sup>613</sup>.

Somente o *logos divino*, portanto, é capaz de instituir Leis perfeitas e perenes; o *logos* humano não. Dessa forma, a Lei Positiva, ao prescrever normas de comportamento para determinada comunidade, não coincide com a Lei Natural – ela apenas, em teoria, tenta ao máximo a refletir, dentro de seus limites. Por esta razão, São Tomás expressamente assevera que a Lei Humana, diferentemente da *Lex Naturalis*, é possivelmente falha e passível de inconsistências<sup>614</sup>. Afinal, se assim não fosse, toda Lei criada pelos Homens seria ou idêntica ao *Jus Naturale*, ou, ao menos, uma necessária extensão sua, o que, obviamente, não ocorre na prática. Pelo contrário, há uma pluralidade de concepções diferentes e, inclusive, opostas,

---

hurting others, reason infers that one should not murder, steal, or commit adultery)”. FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. Op. cit., p. 265.

<sup>611</sup> “È dalla legge naturale que, secondo il suo insegnamento, discendono per semplice forza di logica le leggi positive, le quali non sono che, o deduzione dalla legge antural, o sue specificazione, sue determinazioni particolari”. FASSÒ, Guido. *Il Diritto Naturale*. Op. cit., p. 34.

<sup>612</sup> No mesmo sentido, leciona Étienne Gilson: “as leis humanas têm como objetivo prescrever atos particulares que a lei natural impõe aos indivíduos para o bem comum, e só obrigam na medida em que são justas (...)” (Human laws aim at prescribing particular acts that the natural law imposes upon individuals for the common good, and they only bind to the extent that they are just). GILSON, Étienne. *Thomism*. Op. cit., p. 305.

<sup>613</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. Op. cit., p. 549 (q93.a2).

<sup>614</sup> Nas palavras de São Tomás: “deve-se dizer que a razão prática é acerca das ações, que são singulares e contingentes (...). E assim as leis humanas não podem ter aquela infalibilidade que têm as conclusões demonstrativas das ciências”. *Ibidem*, p. 534 (q91.a3).

acerca do que constitui o Bem comum que lastreia as normas de conduta humanas<sup>615</sup>. Vejamos, nesse sentido, a lição de Étienne Gilson:

Nós podemos muito bem nos perguntar por que nem todos vivem da mesma maneira. Isso ocorre porque, entre a lei natural e as ações humanas, existe uma terceira ordem de preceitos: aqueles derivados da lei humana. Qual é a sua razão de ser? Nós concordamos facilmente ao formular os princípios mais gerais e abstratos de conduta. Ninguém duvida de que devemos fazer o bem, evitar o mal, adquirir conhecimento, evitar a ignorância e obedecer a todos os ditames da razão. A verdadeira dificuldade surge ao determinar o que é bom ou mau e como devemos agir para satisfazer as exigências da razão. Entre os princípios universais da lei natural e os detalhes dos atos particulares que devem estar em conformidade com ela, abre-se um abismo que nenhum pensamento individual pode atravessar sozinho.<sup>616</sup>

Das considerações tecidas acima, percebe-se de forma muito clara um paralelo entre Tomás de Aquino e Cícero no que concerne à relação entre a Lei Natural e a Lei Humana, seja este paralelo intencional ou não<sup>617</sup>. Os dois reconhecem que existe algo de divino no

---

<sup>615</sup> Nota-se que o fato de existirem diferentes concepções cunhadas pela razão humana acerca do que constitui o Bem supremo não invalida a teoria de que o conceito de Bem supremo, que figura como preceito inicial da Lei Natural, é uno e imutável. Afinal, uma coisa é o verdadeiro significado de Bem supremo, e outra completamente diferente é a apreensão que dele faz o *logos* humano. Conforme leciona Frederick Copleston: “as diferenças nas convicções morais não constituem, por si mesmas, uma refutação da teoria de que existe uma lei moral imutável. Pois pode haver uma lei moral imutável e, ao mesmo tempo, diferentes graus de compreensão sobre o conteúdo dessa lei” (differences in moral convictions do not by themselves constitute a disproof of the theory that there is an unchangeable moral law. For there might be an unchangeable moral law and at the same time varying degrees of insight into the content of this law). COPLESTON, Frederick C. *Aquinas. Op. cit.*, p. 227.

<sup>616</sup> “We may well wonder how it comes about that every-one does not live in the same way. It is because between the natural law and human actions there is a third order of precepts, namely, those derived from human law. What is their *raison d'être*? We readily agree on formulating the most general and abstract principles of conduct. No one doubts that we must do good, avoid evil, acquire knowledge, avoid ignorance, and obey all the dictates of reason. The real difficulty begins in determining what is good or evil, and how we are to act so as to satisfy the demands of reason. Between the universal principles of natural law and the details of the particular acts that should be in conformity with it, an abyss opens up that no individual thought can cross by itself”. GILSON, Étienne. *Thomism. Op. cit.*, p. 304.

<sup>617</sup> A questão da possibilidade de o ser Humano compreender, plenamente, o conteúdo da Lei Natural, não foi tratada por São Tomás com a mesma clareza que por Cícero. Em Cícero, em virtude de sua veia cético-acadêmica, teorizamos que isso não é possível. Por conseguinte, de acordo com o jusnaturalismo ciceroniano, não seria possível que o Direito Positivo, que é reflexo da *Lex Naturalis*, alcançasse a perfeição.



*logos* humano, mas também enxergam que ele não alcança a plenitude da razão de Deus. E, seguindo esta lógica, apesar de ambos conceberem a Lei Positiva como um produto da razão, eles também asseveram que ela é falha e não se iguala à Lei Natural, já que existe um hiato substancial entre aquilo que a *Lex Naturalis*, em teoria, prescreve, e a interpretação que dela faz o *logos* humano.

É, inclusive, esta pluralidade e discrepância entre as possíveis interpretações do Direito Natural que enseja Leis Humanas de tão diferentes conteúdos. O grande problema desta assertiva é que, como não há uma definição pré-determinada e certa da Lei Natural, também não há como se afirmar qual destas interpretações está correta ou mesmo se seria possível se falar em uma única interpretação correta. Particularmente, entendemos que não é possível. Afinal, conforme reiteradamente afirmado acima, o significado de Bem não é estanque e varia em vista do contexto histórico em que está inserido.

Isso, entretanto, não faria do jusnaturalismo tomista (e, por extensão, também o de Cícero) uma teoria relativista? Certamente não. Afinal, nenhum deles nega a existência de um conceito de Bem supremo que figure como *métro*n para a *práxis* humana, ou, em outras palavras, de uma Lei Natural<sup>618</sup>. Cícero, conforme elucidado acima, embora admita que o *logos* humano não logra alcançar a verdade absoluta e que, portanto, nós não conseguimos compreender o pleno sentido da ideia de Bem, assevera que o Homem é capaz de tecer juízos morais de cunho racional, baseados na premissa que, por um critério probabilístico, pareça-lhe a mais acertada.

---

Tomás de Aquino, a nosso sentir, também defende que a razão humana não conhece a Lei Natural em sua plenitude, pelos seguintes motivos. Primeiro, em alguns pontos de seu texto, o Aquinata enuncia que a razão humana, diferentemente da divina, não logra conhecer a verdade absoluta. Segundo, ele admite que a razão humana é falível (estes trechos serão colacionados abaixo). E, terceiro, São Tomás afirma que as conclusões oriundas da razão prática não são lastreadas do mesmo grau de certeza que aquelas da razão especulativa. Entendemos, assim, que, apesar de Tomás de Aquino não ter taxativamente afirmado, ele, à semelhança de Cícero, também defende que o Direito Positivo, embora se espelhe no Direito Natural, não pode alcançar a perfeição.

<sup>618</sup> Charles Nemeth corrobora essa assertiva: “tanto Tomás quanto Cícero acreditam inequivocamente que a natureza possui uma ordem; que a natureza tem leis; que a natureza reflete a ordem cósmica do Criador, que é o autor e designer do universo. (...) Em essência, ambos rejeitam a relatividade nos julgamentos morais e preferem uma série fixa de primeiros princípios com apelo universal” (both Thomas and Cicero unequivocally believe that nature has order; that nature has laws; that nature reflects the cosmic orderliness of the Creator who authored and designed the universe. (...) In essence, each thinker rejects relativity in moral judgments and prefers a fixed series of first principles that have universal appeal). NEMETH, Charles. *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas*. Op. cit., p. 125-126.

São Tomás, apesar de não reconhecer expressamente a influência ciceroniana neste ponto, aparentemente trilha um caminho análogo ao do Orador. Afinal, ele também admite tanto a falibilidade da razão do Homem quanto a existência de um núcleo imutável de prescrições perfeitas e perenes sobre o agir humano, as quais constituem os princípios primeiros do Direito Natural. A nosso sentir, portanto, o Doutor Angélico edifica seu jusnaturalismo sobre premissas similares àquelas assentadas por Cícero, quais sejam: a de existe uma *Lex Naturalis* que figura como o farol máximo da *práxis* humana e que o ser Humano, embora não tenha pleno conhecimento da verdade desta Lei Natural, deve buscar ao máximo alcançar seu significado por meio do exercício da reta razão.

É por este motivo que, em nossa opinião, não há que se falar em relativismo, seja em Cícero, seja em Tomás de Aquino. É-se autorizado a se falar, sim, em um certo espaço interpretativo acerca do significado da ideia de Bem. Este espaço, no entanto, certamente não é ilimitado. Dessa forma, por mais que ambos os autores afirmem não ser possível, para o *logos* humano, compreender plenamente o significado de Bem, parece-nos que ambos também concordariam que é, sim, possível, definirmos certas premissas basilares para a *práxis* e, com isso, eliminarmos determinadas práticas que saltam aos olhos como nitidamente desumanas, tais como atos de extrema crueldade, o incesto, o assassinato, a escravidão, a tortura, entre outros<sup>619</sup>.

Assim, ainda que em certos momentos históricos alguns dos atos e práticas citados acima tenham sido aceitos como válidos, inclusive a nível estatal (e, em algumas ocasiões,

---

<sup>619</sup> Vejamos, nesse sentido, a lição de Anthony Lisska: “ao considerar a relação entre o direito e a moralidade, (...) Tomás de Aquino se preocupa com os fundamentos morais do direito. Ele sugere que é teoricamente insatisfatório que uma lei contenha prescrições ou proibições que contrariem as propriedades comuns à natureza humana. Se Tomás identificou corretamente o conjunto de propriedades comuns à natureza humana é uma questão. No entanto, e talvez mais importante para a teoria jurídica, é o fato de que ele desenvolveu uma teoria que nega a possibilidade do positivismo jurídico. Naturalmente, em sua forma mais crua, o positivismo jurídico elimina qualquer conexão entre o direito e a moralidade. Aquino propõe uma visão muito mais abrangente sobre a natureza da lei do que simplesmente afirmar que ‘o que agrada ao príncipe tem força de lei’”. (in considering the relation between law and morality, (...) Aquinas is concerned with the moral foundation of law. He suggests that it is unsatisfactory theoretically to have as a law any proscription or prescription which goes against the developmental properties common to human nature. Whether Aquinas had determined the correct set of properties common to human nature is one issue. However, and perhaps more important for legal theory, he provided a theory entailing a denial of the possibility of legal positivism. Of course, at its starkest, legal positivism removes any connection between law and morality. Aquinas suggests much more about the nature of law than merely ‘what pleases the prince has the force of law’). LISSKA, Anthony J. *Aquinas’s Theory of Natural Law*. Op. cit., p. 113. Kindle Edition.

até mesmo pelos próprios autores ora analisados), entendemos que não podemos nos furtar de declarar que, de fato, estes atos representam equívocos da razão humana, e não apenas variações históricas ou contingentes da interpretação sobre o conceito de Bem. Corrobora essa assertiva a seguinte lição de Diego Poole:

Esta diferença (nas Lei Humanas – nota do autor) também pode refletir-se em um nível institucional e coletivo, de modo que sempre existiram comunidades com costumes institucionalizados mais inumanos que outras, precisamente porque erram na escolha dos meios para alcançar bens naturalmente desejados, como por exemplo os sacrifícios humanos realizados para adorar a Deus; (...). O erro ocorre na premissa menor do silogismo prático, não na premissa maior, que é um fim legítimo desejado pela natureza do homem.<sup>620</sup>

Feitas estas observações sobre os conceitos de Direito Natural e Direito Positivo em Tomás de Aquino e Cícero, vale destacar, contudo, que a investigação jusfilosófica do Orador acerca da Lei Humana não vai muito além deste ponto. Conforme se percebe da exposição feita nos capítulos anteriores, o foco principal do discurso de Cícero é, nitidamente, a Lei Natural. Ele certamente se vale do refinado conceito de Direito cunhado em Roma para trazer à luz sua concepção de *Jus Naturale* – este, inclusive, é um dos grandes méritos do jusnaturalismo ciceroniano. Todavia, ele em poucos momentos volta seu olhar para o exame do próprio Direito Positivo sob um viés ontológico (uma exceção, conforme se verá abaixo, é questão da justiça da Lei Humana)<sup>621</sup>. Tanto é assim que boa parte das

<sup>620</sup> POOLE, Diego. Lei Natural e Realização Humana em Santo Tomás de Aquino. *Op. cit.*, p. 126.

<sup>621</sup> Poderíamos questionar, inclusive, se esta investigação ontológica da Lei Humana seria objeto de análise da jusfilosofia Antiga. De forma geral, entendemos que, provavelmente, não, uma vez que, no contexto grego, ou mesmo no contexto da República de Roma, o conceito de Direito Positivo, à época, ainda se mostrava incipiente, sendo ele compreendido mais na qualidade de Ser do que, propriamente, enquanto Essência. A despeito disso, é importante destacarmos que em Roma, este cenário gradualmente se modifica. O próprio Cícero, mais uma vez se mostrando à frente de seu tempo, redigiu uma obra dedicada, especificamente, ao estudo do Direito Romano sob seu aspecto técnico e sistemático. Seu objetivo, supostamente, era de instruir as pessoas sobre o funcionamento do ordenamento jurídico. Contudo, este texto, denominado *De iure civile in artem redigendo*, infelizmente se perdeu. Alberto Barros, ao discorrer sobre as escolas francesas do século XVI, comenta sobre este escrito do Arpinata: “a inspiração desses trabalhos (da escola francesa – nota do autor) vinha do antigo projeto ciceroniano *de jus in artem redigere*, que pretendia expor o direito romano numa ordem simples, clara e racional (...). De fato, Cícero desejava introduzir na jurisprudência de sua época noções filosóficas e morais que aprendera com os gregos, transformando-a

conclusões a que chegamos sobre a Lei Positiva em Cícero são resultado do nosso exercício interpretativo sobre seus escritos, e não fruto de uma abordagem sistematizada que ele se propôs a fazer.

Tomás de Aquino, por outro lado, de fato se dedica a examinar, de forma sistemática e detalhada, a Lei Humana. Desse modo, pode-se dizer que, se Cícero leva o conceito de Direito romano ao Direito Natural, conferindo assim juridicidade ao incipiente jusnaturalismo de origem grega, São Tomás faz a via contrária, ao examinar o instituto do Direito Positivo a partir de seu conceito de *Jus Naturale*. Tomás de Aquino, portanto, empreende uma análise detida e pormenorizada da Lei Humana sob um viés técnico – complementando o que já havia sido feito na Roma antiga pelo Orador – bem como sob o viés ontológico e filosófico.

É esta análise que, agora, passaremos a abordar. No entanto, antes de iniciarmos nossa exposição, é importante alertarmos que, embora essa parte do trabalho possa parecer um pouco mais engessada e mecânica que as linhas anteriores, ela é extremamente necessária, pois é a partir dela que teremos uma visão mais completa acerca do conceito de Direito Positivo construído pelo Aquinata.

São Tomás, nesse passo, inicia sua análise da Lei Humana questionando se ela deve assumir uma feição mais abstrata ou mais concreta. A essa pergunta, ele taxativamente responde que a Lei Positiva deve privilegiar seu caráter abstrato: “deve-se dizer que aquilo que é diretivo, deve ser diretivo de muitos (...). Se houvesse tantas regras e medidas quanto são as coisas medidas ou regradas, cessaria a utilidade da regra ou da medida, que é permitir que muitas coisas possam ser conhecidas a partir de uma só. E assim nenhuma seria a utilidade da lei, se não se estendesse a não ser a um só ato singular”<sup>622</sup>.

Da leitura do trecho acima, podemos observar que São Tomás prenuncia, ainda que de forma muito embrionária, um dos temas que mais seria objeto de investigação nas últimas décadas, que é a gradação entre a abstração e a concretude das normas jurídicas,

---

numa arte, como já acontecera com a música, a astrologia e a geometria. A intenção era transformar o direito num sistema ordenado, para que qualquer estudante pudesse ser rapidamente instruído na arte jurídica e para que qualquer orador pudesse tê-la facilmente na memória. Propunha então tomar certos procedimentos da lógica, que ensinava a pôr os conhecimentos numa determinada ordem, e aplicá-los ao direito, agrupando os seus elementos dispersos, classificando-os e submetendo-os a uma disposição pré-determinada”. BARROS, Alberto Ribeiro G. de. Humanismo Jurídico. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 09-26, maio de 2010, p. 18.

<sup>622</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 583-584 (q96.a1).

que, hoje, culmina na diferenciação entre princípios e regras<sup>623</sup>. Tomás de Aquino, obviamente, não se vale desta terminologia. Contudo, a preocupação central que ele expõe é a mesma: qual a melhor forma de se estruturar o ordenamento jurídico?

Por um lado, ao se priorizar a concretude da Lei, enseja-se a indesejável multiplicação exponencial de normas legais, fato este apontado pelo próprio São Tomás no excerto citado acima. Por outro, ao se priorizar, excessivamente, o caráter abstrato da Lei, ela perde a capacidade de oferecer uma resposta satisfatória ao caso concreto, resultando, na prática, em um poder discricionário desmedido, e potencialmente nocivo, nas mãos dos magistrados<sup>624</sup>.

É preciso, portanto, que se encontre um equilíbrio entre estes dois extremos, perspectiva esta que o Aquinata, há quase oitocentos anos, já defendia. Tanto é assim que ele próprio reconhece que nem todas as Leis devem ostentar o mesmo grau de generalidade, já vislumbrando a existência de normas jurídicas com diferentes níveis de abstração. Vejamos:

---

<sup>623</sup> Nesse sentido leciona Virgílio Afonso da Silva: “‘Princípios’ são, tradicionalmente, definidos como ‘mandamentos nucleares’ ou ‘disposições fundamentais’ de um sistema, ou ainda como ‘núcleos de condensações’. A nomenclatura pode variar um pouco de autor para autor - e são vários os que se dedicaram ao problema dos princípios jurídicos no Brasil - mas a idéia costuma ser a mesma: princípios seriam as normas mais fundamentais do sistema, enquanto que as regras costumam ser definidas como uma concretização desses princípios e teriam, por isso, caráter mais instrumental e menos fundamental. No âmbito dessa distinção, são inúmeras as tentativas de classificação dos princípios constitucionais”. SILVA, Virgílio Afonso da. Princípios e regras: mitos e equívocos acerca de uma distinção. *Revista Latino-Americana de Estudos Constitucionais*. V. 1, jan./jun., p. 607-630, 2003, p. 612.

<sup>624</sup> Ernest Fortin, em seus comentários à obra de São Tomás, reconhece os efeitos potencialmente danosos do excesso de poder discricionário nas mãos dos magistrados. Vejamos: “o império da lei, na maioria das vezes, torna-se uma necessidade prática devido à habitual escassez de homens sábios (...). Como os homens sábios nunca são muito numerosos, é mais fácil encontrar alguns capazes de formular boas leis do que muitos aptos a julgar casos individuais. Além disso, os legisladores têm mais tempo para deliberar e estão em uma posição melhor para considerar todas as diferentes facetas de um problema do que alguém que enfrenta constantemente a necessidade de tomar decisões imediatas. Por fim, o julgamento dos legisladores é menos propenso a ser obscurecido por envolvimento pessoal nas questões sobre as quais precisam se pronunciar, já que as leis são propostas de forma universal e consideram eventos futuros” (rule of law, which becomes most of the time a practical necessity because of the habitual scarcity of wise men (...). Since wise men are never very numerous, it is easier to find a few who are capable of framing good laws than to find many who are capable of judging in individual cases. Legislators also have more time to deliberate and are in a better position to take into account all the different facets of a problem than the man who is faced with the constant necessity of making decisions on the spot. Finally, their judgment is less likely to become clouded by their personal involvement in the issues upon which they are required to pronounce themselves, inasmuch as laws are proposed universally and regard future events). FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. Op. cit., p. 257.

Há coisas, porém, que são comuns quanto a algo, e singulares quanto a algo. E tais são ditas “privilégios”, como que “leis privadas”, porque dizem respeito a pessoas singulares, e, entretanto, o seu poder se estende a muitos negócios (...). Também são ditas legais, não porque são leis, mas em razão da aplicação das leis comuns a alguns fatos particulares, como são as sentenças que são tidas por direito. E a esse respeito, acrescenta: também as sentenças judiciárias.<sup>625</sup>

Da leitura do excerto acima, nota-se que São Tomás, apesar de asseverar que se deve preferir revestir a Lei Humana de uma feição abstrata, admite que, esporadicamente, a norma legal pode sim assumir uma feição mais concreta, quando for necessário regulamentar situações jurídicas que digam respeito a pessoas singulares – a estas, ele denomina “leis privadas”. Também não escapa ao Doutor Angélico o fato de que as sentenças, embora não possam ser qualificadas como Lei, são o resultado da aplicação da Lei ao caso particular, e, por isso, elas também são revestidas de força normativa. As sentenças são, portanto, o exemplo vivo da norma jurídica em sua feição mais concreta, já que tutelam, especificamente, a situação singular posta perante o juiz.

Tomás de Aquino, por razões óbvias, não examina a dicotomia entre princípios e regras com a mesma profundidade com que fazemos hodiernamente. O sistema por ele edificado, inclusive, pode parecer rudimentar para nós, que hoje temos uma perspectiva muito mais técnica acerca do Direito. Todavia, o simples fato de ele ter percebido o problema da “abstração vs. concretude” das normas já é digno de aplauso, e revela o quanto seu pensamento jurídico é lapidado e agudo.

Após discorrer sobre o caráter abstrato ou concreto da Lei, São Tomás questiona se a Lei Humana deve coibir todos os vícios dos Homens ou apenas os mais severos. Sua resposta a essa pergunta é negativa: “pela lei humana não são proibidos todos os vícios (...), mas tão-só os mais graves, dos quais é possível à maior parte dos homens se abster; e principalmente aqueles que são em prejuízo dos outros, sem cuja proibição a sociedade humana não pode conservar-se; assim são proibidos pela lei humana os homicídios, os furtos, e coisas semelhantes”<sup>626</sup>.

<sup>625</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 584 (q96.a1).

<sup>626</sup> *Ibidem*, p. 586 (q96.a3).

Lastreando-se nessa mesma lógica, Tomás de Aquino examina então o outro lado da moeda, ao questionar se é função da Lei Humana preceituar todos os atos virtuosos ou não. Mais uma vez, a conclusão do Aquinata é negativa, sob o argumento de que a Lei Positiva, sendo uma espécie de *Lex* no sentido próprio do termo, ordena-se ao bem comum, e não ao bem particular. A norma jurídica, por consequência, deve ordenar o ato virtuoso que impacte, direta ou indiretamente, o bem da comunidade. Os bens privados, portanto, não devem ser objeto de tutela do Direito. Essa posição consta do seguinte excerto:

e lei, como foi dito, ordena-se ao bem comum. Assim não há nenhuma virtude sobre cujos atos a lei não possa preceituar. A lei humana, porém, não preceitua sobre todos os atos de todas as virtudes, mas apenas sobre aqueles que são ordenáveis ao bem comum, ou imediatamente, como quando algumas coisas se fazem diretamente em razão do bem comum; ou mediamente, como quando são ordenadas pelo legislador algumas coisas pertencentes à boa disciplina, por meio da qual os cidadãos são formados para que conservem o bem comum da justiça e da paz.<sup>627</sup>

Da leitura do trecho acima, observa-se que São Tomás demonstra nítida preocupação com a dimensão interventiva do Direito Positivo. Para ele, a Lei não pode ser distendida a ponto de tentar regulamentar todos os aspectos da vida em comunidade e seus respectivos comportamentos sociais, mas também não pode ser tão diminuta a ponto de deixar de tutelar situações jurídicas que, se não regulamentadas, certamente causariam prejuízo para a sociedade e para os indivíduos.

Em grande medida, a fala de Tomás de Aquino, mesmo que de forma embrionária, identifica-se com a ideia de intervenção mínima – um dos mais caros fundamentos do Estado Liberal clássico e símbolo da resistência ao Estado Absoluto – segundo a qual é digna da atenção da Lei apenas a proteção dos bens que são indispensáveis para a vida em sociedade. É cristalina, nesse sentido, a lição de John Locke:

Mas, embora os homens ao entrarem na sociedade renunciem à igualdade, à liberdade e ao poder executivo que possuíam no estado de natureza, que é então depositado nas mãos da sociedade, para que o legislativo deles disponha na medida em que o bem da sociedade assim o requeira, cada um age dessa forma apenas com o objetivo de

---

<sup>627</sup> *Ibidem*, p. 588 (q96.a3).

melhor proteger sua liberdade e sua propriedade (pois não se pode supor que nenhuma criatura racional mude suas condições de vida para ficar pior), e não se pode jamais presumir que o poder da sociedade, ou o poder legislativo por ela instituído, se estenda além do bem comum; ele tem a obrigação de garantir a cada um sua propriedade, remediando aqueles três defeitos acima mencionados que tornam o estado de natureza tão inseguro e inquietante. (...) E tudo isso não deve visar outro objetivo senão a paz, a segurança e o bem público do povo.<sup>628629</sup>

O discurso do Aquinata também se relaciona com o que, hoje, na seara do Direito Penal, entende-se pelos princípios da fragmentariedade e da subsidiariedade<sup>630</sup>, que, em síntese, enunciam que a sanção penal merece ser aplicada apenas às condutas efetivamente gravosas para o bem comum<sup>631</sup>. Os demais atos devem ou não ser regulamentados, ou ser regulamentados por outros ramos menos interventivos do Direito Positivo.

Nota-se assim que, mais uma vez, Tomás de Aquino disserta, ainda que de modo incipiente, sobre um tema de fundamental relevância para a jurística moderna, tema este que, séculos depois, viria a ser abordado pelos próprios pais do liberalismo clássico, dentre os quais se destaca Thomas Mautus, Voltaire, Rosseau, Montesquieu<sup>632</sup>, Adam Smith,

---

<sup>628</sup> LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Introdução: J.W. Gough. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 159 (IX.131).

<sup>629</sup> Bobbio interpreta o pensamento de John Locke de forma ainda mais radical, postulando que, segundo o filósofo inglês, o único direito efetivamente renunciado pelos cidadãos em favor do Estado é o de autotutela. Todos os demais, em teoria, seriam conservados. Vejamos: “na concepção de Locke, a transferência dos direitos naturais é parcialíssima [...] ingressando no estado civil, os indivíduos renunciam substancialmente a um único direito, ao direito de fazer justiça por si mesmos”. BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 73.

<sup>630</sup> Isto se torna ainda mais evidente se considerarmos que boa parte dos exemplos dados pelo Aquinata se referem a situações tipificadas como crimes.

<sup>631</sup> Conforme leciona Rogério Sanches Cunha: “o Direito Penal só deve ser aplicado quando estritamente necessário, de modo que sua intervenção fica condicionada ao fracasso das demais esferas de controle (caráter subsidiário), observando somente os casos de relevante lesão ou perigo de lesão ao bem juridicamente tutelado (caráter fragmentário)”. CUNHA, Rogério Sanches. *Manual de Direito Penal*: parte geral (arts. 1º ao 120). Salvador: Juspodivm, 2020, p. 80.

<sup>632</sup> As teorias da separação dos poderes e dos freios e contrapesos, propostas originalmente por Montesquieu, surgem, exatamente, como um desdobramento da ideia de intervenção mínima, já que, em seu cerne, elas representam um mecanismo de proteção dos cidadãos em face do Estado – mais precisamente, em face do ainda temido Estado absoluto – buscando impedir que um dos poderes se exceda em sua atuação, e passe, por conseguinte, a embargar a liberdade individual e o exercício dos direitos naturais. Nas palavras do Barão de La Brède: “Quando, na mesma pessoa ou no mesmo corpo de



Cesare Beccaria<sup>633</sup> (no âmbito do Direito Penal), entre outros. Trata-se, portanto, de mais uma evidência do quanto o jusnaturalismo tomista é vanguardista e o quanto ele contribuiu para a construção do conceito de Direito contemporâneo.

Feitas estas considerações, São Tomás passa então a examinar três questões conexas sobre a Lei Humana, a começar pela seguinte: a Lei Positiva se impõe sobre os Homens no foro da consciência? A resposta do Aquinata para essa pergunta, como frequentemente ocorre no estudo do Direito, é: depende.

Explica-se: a expressão “impor no foro da consciência” significa a obediência voluntária e consensual à Lei ou costume, que decorre da percepção, pelo destinatário da norma, que seu comando é justo e acertado. Trata-se, em outras palavras, de uma adesão consciente do sujeito de direito ao preceito legal positivado, conforme discorre John Finnis: “a lei precisa estar presente nas mentes não apenas daqueles que a elaboram, mas também daqueles a quem ela se dirige. Presente, se não de forma atual, ao menos de maneira habitual – como as leis de trânsito estão nas mentes dos motoristas cuidadosos, que as seguem sem necessariamente pensar nelas”<sup>634</sup>.

Assim, de acordo com o Doutor Angélico, a imposição da Lei Humana no foro da consciência pode ou não ocorrer. Isso porque, segundo ele, as Leis Humanas podem ser tanto justas quanto injustas. Para São Tomás, a justiça ou injustiça das Leis é medida segundo três critérios. Primeiro, quanto ao fim, analisa-se se a norma é ordenada ou não para o bem comum. Segundo, quanto ao autor, verifica-se se a autoridade que a positivou

---

Magistratura, o Poder Legislativo é reunido ao Executivo, não há liberdade. Porque pode temer-se que o mesmo Monarca ou mesmo o Senado faça leis tirânicas para executá-las tiranicamente. Também não haverá liberdade se o Poder de Julgar não estiver separado do Legislativo e do Executivo. Se estivesse junto com o Legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário: pois o Juiz seria o Legislador. Se estivesse junto com o Executivo, o Juiz poderia ter a força de um opressor. Estaria tudo perdido se um mesmo homem, ou um mesmo corpo de principais ou nobres, ou do Povo, exercesse estes três poderes: o de fazer as leis; o de executar as resoluções públicas; e o de julgar os crimes ou as demandas dos particulares”. MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. São Paulo: Saraiva, 2000, p.167-168.

<sup>633</sup> Cesar Beccaria foi um jurista italiano do século XVIII. Fortemente influenciado pelas ideias iluministas, Beccaria é considerado por muitos doutrinadores o pai do Direito Penal moderno e da Criminologia. Ele é um dos expoentes da Escola Clássica do Direito Penal, e sua principal obra, ainda muito famosa nos dias atuais, é *Dos Delitos e das Penas*.

<sup>634</sup> “Law needs to be present in the minds not only of those who make it but also of those to whom it is addressed present if not actually, at least habitually-as the traffic laws are in the minds of careful drivers who conform to them without actually thinking about them”. FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. *Op. cit.*, p. 256.

tem ou não competência para fazê-lo. E terceiro, quanto à forma, examina-se se a norma é proporcional, vale dizer, se o ônus por ela imposto não é desmedido em relação ao ato que ela intenta coibir<sup>635</sup>. Nesse sentido, discorre São Tomás:

As leis podem, contudo, ser injustas de dois modos. De um modo, por serem contrárias ao bem humano, contrariamente ao que foi dito anteriormente: ou em razão do fim, como quando alguém que preside impõe leis onerosas aos súditos, não pertinentes à utilidade comum, e mais à própria cobiça e glória; ou também em razão do autor, como quando alguém legisla além do poder que lhe foi atribuído; ou também em razão da forma, por exemplo, quando de modo desigual as obrigações são distribuídas à multidão, mesmo se se ordenam ao bem comum. E essas são mais violências que leis.<sup>636</sup>

A partir desta definição de justiça, o Aquinata então afirma que as Lei Humanas que forem completamente justas, ou seja, que atenderem aos três requisitos acima, obrigam àqueles que a elas se submetem no foro da consciência, vale dizer, fazem com que os indivíduos reconheçam, voluntariamente, sua validade moral e jurídica. Todavia, há leis que podem ser justas por um ou alguns critérios, mas não com relação a todos. Nesses casos, São Tomás entende que elas não obrigam no foro da consciência, por mais que, a depender do caso, elas ainda assim devam ser cumpridas<sup>637</sup>.

Por que, todavia, deve-se cumprir uma Lei que se sabe injusta? Para respondermos a esta pergunta, é importante termos em mente que São Tomás, assim como Cícero, entende que as Leis Humanas que forem contrárias ao Direito Natural não se qualificam como *Lex* no sentido próprio do termo<sup>638</sup>. Afinal, a Lei Natural é um reflexo do *logos* divino,

---

<sup>635</sup> Esta definição do princípio (ou subprincípio, segundo alguns autores) da proporcionalidade é ainda hoje vigente, em vários ramos do Direito, conforme se depreende da seguinte lição de Matheus Carvalho: “o subprincípio da proporcionalidade *stricto sensu* consiste em uma ponderação entre a intensidade da restrição ao direito fundamental e a importância da realização do direito fundamental, apresentando-se como um verdadeiro equilíbrio de valores e bens”. CARVALHO, Matheus. *Manual de Direito Administrativo*. Salvador: Juspodivm, 2020, p. 95.

<sup>636</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 590 (q96.a4).

<sup>637</sup> Nas palavras de São Tomás: “As leis impostas humanamente ou são justas, ou injustas. Se são justas, têm força de obrigar no foro da consciência pela lei eterna, da qual derivam (...). As leis podem, contudo, ser injustas de dois modos. E essas são mais violências que leis (...). Portanto, tais leis não obrigam no foro da consciência, a não ser talvez para evitar o escândalo ou a perturbação”. *Ibidem*, p. 589-590 (q96.a4).

<sup>638</sup> Nesse sentido, assevera São Tomás: “portanto, quanto tem de justiça tanto tem de força de lei. Nas coisas humanas diz-se que algo é justo pelo fato de que é reto segundo a regra da razão. A primeira regra da razão,

que, conforme salientado acima, constitui a própria definição de Bem. Assim, a Lei Positiva que eventualmente contrariar a *Lex Naturalis*, por decorrência lógica, dissentiria também do próprio conceito de Bem, e não poderia, conseqüentemente, ser chamada de Lei. Étienne Gilson expõe este mesmo entendimento: “os decretos de um tirano irracional podem usurpar o nome de leis, mas jamais poderão ser verdadeiras leis. Onde falta a razão, não há lei nem equidade, apenas pura iniquidade”<sup>639</sup><sup>640</sup>.

Todavia, apesar de Tomás de Aquino e Cícero entenderem que a Lei Positiva que contraria a Lei Natural não se qualifica como Lei, ambos os autores também reconhecem que existem comandos normativos contrários à Lei Natural e que estes comandos normativos, com frequência, ingressam no ordenamento jurídico. Esse ingresso pode ocorrer tanto de forma proposital, pela corrupção do legislador, quanto de forma accidental, já que a razão humana, como se sabe, é falível. O motivo deste ingresso, inclusive, no momento não importa. O que, de fato, importa, é que estas leis injustas, que, em tese, não podem sequer serem chamadas de Lei, não só existem, como também são dotadas de força normativa e coercitiva. É precisa, nesse sentido, a lição de Guido Fassò: “em outras ocasiões, no entanto, São Tomás parece não negar a existência das leis injustas como leis; ele parece considerar sua diferença em relação à lei natural não do ponto de vista lógico, mas apenas ético, negando à lei injusta valor moral, mas reconhecendo sua validade jurídica”<sup>641</sup>.

---

entretanto, é a lei da natureza, como fica claro pelo acima dito. Portanto, toda lei humanamente imposta tem tanto de razão de lei quanto deriva da lei da natureza. Se, contudo, em algo discorda da lei natural, já não será lei, mas corrupção de lei”. *Ibidem*, p. 576 (q95.a2).

<sup>639</sup> “The decrees of an unreasonable tyrant can usurp the name of laws, but they can never be true laws. When reason is wanting, there is neither law nor equity but sheer iniquity”. GILSON, Étienne. *Thomism. Op. cit.*, p. 302.

<sup>640</sup> Guido Fassò agasalha esta mesma interpretação. Vejamos: “daí resulta evidentemente que uma lei positiva não pode deixar de estar em conformidade com a lei natural. De fato, São Tomás afirma que uma lei que não seja conforme a ela não seria sequer uma lei, mas uma corrupção da lei” (ne consegue evidentemente che una legge positiva non può non essere conforme ala legge naturale. Infatti, precisa S. Tommaso, una legge che non fosse conforme ad esse, no sarebbe neppure una legge, ma una corruzione di legge). FASSÒ, Guido. *Il Diritto Naturale. Op. cit.*, p. 34-35.

<sup>641</sup> “Altre volte però san Tommaso appare non negare l'esistenza come leggi delle leggi ingiuste; e sembra considerare la loro difformità dalla legge naturale non sotto l'aspetto logico, ma soltanto sotto quello etico, negando alla legge ingiusta valore morale, ma riconoscendone la validità giuridica”. FASSÒ, Guido. *Storia della Filosofia del Diritto. Op. cit.*, p. 243.

Partindo desta constatação, Tomás de Aquino pondera se as leis humanas injustas devem ser obedecidas ou se elas podem ser renegadas pelo sujeito de direito. A resposta para esta pergunta passa por um interessante sopesamento entre o grau de nocividade da Lei e as consequências de seu descumprimento. Afinal, a aferição da justiça é dividida em três critérios, conforme se observou acima. Pode, assim, haver um comando normativo extremamente nocivo para a sociedade e que, além de não ser ordenado para o bem comum, não é proporcional. Nesse caso, é possível se argumentar que a norma não deve ser obedecida, ainda que tenha sido positivada pelo príncipe.

Todavia, podemos também conceber um comando normativo que tenha sido positivado pela autoridade competente, que seja uma ordenação para o bem comum, mas que seja um pouco desproporcional. Nessa situação, embora se trate de uma Lei injusta por um dos critérios elencados acima, São Tomás entende que ela, ainda assim, deve ser cumprida, uma vez que a recusa em se cumprir uma ordem do príncipe pode ocasionar uma instabilidade social que, na prática, pode trazer consequências piores do que o próprio descumprimento da Lei.

Ironicamente, portanto, o descumprimento da norma jurídica, nesses casos, viola de modo mais agressivo o próprio princípio da justiça que é negado pela norma descumprida. Em outras palavras, o descumprimento da norma revela uma desproporcionalidade ainda maior que a obediência à Lei desproporcional. Guido Fassò concorda com essa interpretação do texto de São Tomás, conforme se observa a seguir: “ele trata das *leges iniustae* e (...) as reconhece como leis: tanto que afirma que elas podem até obrigar no nível da consciência (...). O mesmo posicionamento São Tomás demonstra em relação ao problema da obediência ao governo injusto, ou seja, à tirania: rebelar-se contra ela, diz ele, é lícito, desde que a rebelião não cause aos súditos um mal pior do que a própria tirania”<sup>642</sup>.

O sujeito de direito, portanto, precisa se perguntar se o cumprimento da norma, no caso concreto, traz ou não um perigo súbito para o bem comum. Se a resposta for

---

<sup>642</sup> “Egli tratta infatti delle *leges iniustae*, e, pur chiamandole ‘violenze piuttosto che leggi’, le riconosce come leggi: tanto da affermare che esse possono anche obbligare in coscienza ‘per evitare scandalo o disordine (...)’. (...) E il medesimo atteggiamento san Tommaso mostra rispetto al corrispondente problema dell’obbedienza al governo ingiusto, ossia alla tirannide: ribellarsi a questa, egli dice, è lecito, purché dalla ribellione non derivi ai sudditi un male peggiore della tirannide stessa”. FASSÒ, Guido. *Il Diritto Naturale. Op. cit.*, p. 243.

afirmativa, o comando não deve ser cumprido. Caso contrário, sim. Essa lógica é exposta por Tomás de Aquino no seguinte excerto:

toda lei se ordena à salvação comum dos homens, e nessa medida obtém força e razão de lei; se falta a isso, não tem a virtude de obrigar. (...) Acontece, porém, frequentemente, que observar algo é útil à salvação comum, o mais das vezes; é, contudo, em alguns casos, maximamente nocivo. Dado que o legislador não pode intuir todos os casos particulares, propõe uma lei segundo aquelas coisas que acontecem o mais das vezes, levando sua intenção à utilidade comum. Por isso, se surge um caso no qual a observância de tal lei é danosa à salvação comum, não deve ela ser observada. (...) Deve-se, entretanto, considerar que, se a observância da lei segundo as palavras não tem perigo súbito, o qual seja necessário enfrentar imediatamente, não pertence a qualquer um interpretar o que é útil à cidade e o que é inútil, mas isso pertence somente aos príncipes, os quais, em razão de semelhantes casos, têm autoridade de dispensar as leis. Se, porém, há perigo súbito, que não sofre tal demora que se possa recorrer ao superior, a própria necessidade tem anexa a dispensa, pois a necessidade não se sujeita à lei<sup>643644</sup>.

Nota-se, assim, que o cumprimento da Lei Humana não é, para Tomás de Aquino, sempre um dever do sujeito de direito, existindo situações excepcionais que relevam esta

<sup>643</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 594-595 (q96.a6).

<sup>644</sup> Essa *ratio* também é exposta no seguinte excerto do Aquinata, que trata não do dever de obediência à Lei, mas sim ao príncipe: “deve-se dizer que o homem só é obrigado a obedecer aos príncipes seculares na medida requerida pela justiça. Assim, quando os chefes não possuírem um mandato justo, mas usurpado, ou quando os preceitos deles forem injustos, os súditos não têm nenhuma obrigação de lhes obedecer, a não ser talvez por acidente, para evitar um escândalo ou um perigo”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. VI. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 567 (q104.a6). Com base nesse trecho e no colacionado acima, Étienne Gilson leciona que: “se, por outro lado, o Estado ou o príncipe estabelece leis unicamente para satisfazer sua própria cobiça ou sede de glória, ou se promulgam tais leis sem a autoridade para fazê-lo, ou se distribuem fardos entre os cidadãos de maneira injusta, ou se os fardos que impõem são excessivos e desproporcionais ao bem que se busca, então são leis injustas e ninguém está vinculado, em consciência, a obedecê-las. Pode, é claro, haver uma obrigação temporária de observá-las para evitar o escândalo e a desordem” (if, on the other hand, the state or the prince establishes laws solely to satisfy their own cupidity or thirst for glory, or if they promulgate such laws without the authority to do so, or if they distribute burdens among the citizens unfairly, or if the burdens they impose are excessive and disproportionate to the good that is sought, then they are unjust laws and no one is bound in conscience to obey them. There can, of course, be a temporary obligation to observe them in order to avoid scandal and disorder). GILSON, Étienne. *Thomism*. *Op. cit.*, p. 305.

obrigação<sup>645</sup>. Por outro lado, seria dever do príncipe cumprir as Leis que ele próprio edita? Segundo o Aquinata, a resposta para essa pergunta é não. Isso porque a força coercitiva da Lei advém da própria autoridade do príncipe, de forma que não seria possível que ele pronunciasse um juízo de condenação em face de si mesmo. São Tomás, no entanto, defende que, embora não haja um dever jurídico que obrigue o príncipe a cumprir a Lei, existe, sim, tanto um dever moral quanto um dever divino que o impelem a fazê-lo. Em suas próprias palavras:

deve-se dizer que o príncipe se diz isento da lei quanto à força coativa da lei; com efeito, ninguém é propriamente coagido por si mesmo; a lei não tem força coativa a não ser em virtude do poder do príncipe. Assim, pois, o príncipe se diz isento da lei, porque ninguém pode contra ele pronunciar um juízo de condenação, se age contra a lei. (...) No que diz respeito, porém, à força diretiva da lei, o príncipe se sujeita de própria vontade (...) E diz a autoridade do Sábio: ‘sujeita-te à lei que tu mesmo estabeleceste’. São também reprovados pelo Senhor aqueles que ‘dizem e não fazem’ e aqueles que ‘impõem aos outros pesados fardos, e eles mesmos não querem movê-los nem com o dedo’, como se tem no Evangelho de Mateus.<sup>646647</sup>

---

<sup>645</sup> Para além da hipótese descrita acima, São Tomás cita outras duas situações em que se excepciona o dever de cumprir a Lei, quais sejam: (i) o cidadão de um Estado, em regra, não está adstrito a cumprir a Lei Positiva de outro Estado; e (ii) não se pode impor ao sujeito de direito o dever de cumprir uma Lei que lhe tenha sido imposta por uma autoridade inferior, quando uma autoridade superior o dispensar. Nas palavras do Aquinata: “todos aqueles que estão sujeitos a uma autoridade, sujeitam-se à lei que a autoridade promulga. Que alguém, porém, não se sujeite à autoridade pode dar-se de dois modos. De um modo, porque é em absoluto isento de sua sujeição. Donde aqueles que são de uma cidade ou reino, não se sujeitam às leis do príncipe da outra cidade ou reino, como nem a seu domínio. De outro modo, segundo é regido por lei superior. Por exemplo, se alguém é súdito do procônsul, deve regular-se por seu mandato, não, porém, naquelas coisas que lhe são dispensadas pelo imperador; quanto a essas, com efeito, é não se adstringe ao mandato do inferior, já que dirigido pelo mandato superior”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 591-592 (q96.a5).

<sup>646</sup> *Ibidem*, p. 592-593 (q96.a3).

<sup>647</sup> John Finnis comenta este trecho da obra de São Tomás: “mesmo governantes como um príncipe romano, em um império cujas leis declaram o príncipe *legibus solutus* (livre das leis), estão devidamente sujeitos ao que Tomás de Aquino chama de *vis directiva* da lei, ou seja, a pura força diretiva de suas próprias leis. Pois as leis, enquanto em vigor e não dispensadas, possuem uma autoridade orientadora e obrigatória no raciocínio prático, uma autoridade independente de sua *vis coactiva*, isto é, da força que motiva o cumprimento e justifica a aplicação coercitiva de qualquer sanção associada a elas” (Even such rulers as a Roman princeps, in an empire whose laws declare the princeps free from the laws {*legibus solutus*}, are properly subject to what Aquinas calls the law's *vis directiva*, the sheer directiveness of their own laws. For laws, while in force and not dispensed from, have a guiding and obligatory authority in practical reasoning, an authority independent

Ao analisarmos o excerto colacionado, é importante termos em mente aquilo que, em mais de uma ocasião, alertamos, vale dizer, que São Tomás, assim como Cícero, é um homem de seu tempo. Dessa forma, por mais que seus escritos sejam, em vários aspectos, nitidamente vanguardistas, em outros pontos eles trazem uma posição que, para nós, pode sim parecer autoritária ou até mesmo retrógrada. Essa, contudo, não é a melhor interpretação da obra do Aquinata.

Isso porque, ainda que pelo nosso olhar a posição acima pareça atribuir poderes em demasia ao príncipe, um exame sistemático e contextual do trabalho do Doutor Angélico revela, na verdade, o oposto. Afinal, em inúmeras passagens, ele expressamente advoga em favor da instituição de limites ao exercício do poder do governante. Cita-se, a título de exemplo, o próprio conceito de Lei proposto pelo Aquinata, que taxativamente determina que a *Lex* é uma ordenação da razão para o bem comum – sequer se considera Lei, portanto, o comando que visa exclusivamente o bem particular. Outro exemplo marcante, e polêmico, da repulsa de Tomás de Aquino ao manejo arbitrário do poder estatal, é sua defesa do direito de resistência e do tiranicídio. Acerca da resistência<sup>648</sup>, diz São Tomás:

Como foi dito, a sedição se opõe à unidade da multidão, isto é, do povo, da cidade ou do reino. (...) Portanto, fica claro que a unidade a que a sedição se opõe é a unidade das leis e dos interesses comuns. A sedição se opõe assim à justiça e ao bem comum (...). No entanto, o pecado de sedição se refere primeiro e principalmente àqueles que procuram a sedição. Estes pecam muito gravemente. Secundariamente àqueles que os seguem e que perturbam o bem comum. Quanto àqueles que defendem o bem comum, resistindo,

---

of their *vis coactiva*, the compliance motivating and enforcement-warranting force of any coercive sanction attached to them). FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. *Op. cit.*, p. 259

<sup>648</sup> Nota-se que São Tomás não defende o direito à sedição. Ele defende o direito à resistência à sedição, sob o argumento de que o tirano, ao corromper o exercício do poder estatal, torna-se ele próprio sedicioso. Vejamos, nesse sentido, a lição de John Finnis: “A injustiça no exercício tirânico da autoridade torna tais atos desprovidos de autoridade na consciência do súdito e confere ao tirano o status moral de um bandido. De fato, é o tirano (...) quem é culpado de sedição, e não aqueles que buscam a perturbação do regime (...) e a libertação do povo” (the injustice of tyrannical exercises of authority renders them devoid of authority in the conscience of the subject, and gives the tyrant the moral status of a brigand. Indeed, it is the tyrant (...) who is guilty of sedition, not those who seek the regime's upset (...) and the people's liberation). *Ibidem*, p. 290.

não devem ser chamados sediciosos; como também aqueles que se defendem não são chamados de litigantes, como foi dito acima.<sup>649</sup>

A defesa do tiranicídio, por sua vez, é encontrada na seguinte passagem do *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*<sup>650</sup>, em que o Aquinata, inclusive, fundamenta-se no próprio Cícero<sup>651</sup>:

No que diz respeito ao quinto ponto, é preciso dizer que Cícero fala sobre o caso em que alguém toma o poder para si por meio da violência, sem o consentimento dos súditos ou, até mesmo, forçando-os a dar sua anuência, e quando não há recurso a uma autoridade superior que possa julgar o invasor. Nessas circunstâncias, quem mata um tirano para libertar a pátria é elogiado e recebe uma recompensa.<sup>652</sup>

---

<sup>649</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. V. 3ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 531 (q42.a2).

<sup>650</sup> É importante salientarmos que o *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* é uma obra de juventude de Tomás de Aquino, e, conforme salienta Étienne Gilson, evidencia o pensamento do Aquinata ainda nos estágios de formação. Sua maturidade como filósofo vem, de fato, com as *Sumas*, sendo elas a principal fonte de estudo de São Tomás. Nas palavras de Gilson: “o Comentário às Sentenças nos mostra seu pensamento em vias de formação, ainda tentado por certas fórmulas avicenianas que acabará corrigindo; os *Comentários* sobre Aristóteles e sobre o Pseudo-Dionísio, igualmente indispensáveis, no-lo mostram bebendo de duas fontes, de inspiração tão diferente, em que sua filosofia e sua teologia vão se alimentar. No entanto, é às duas *Sumas* que devemos nos dirigir para um estudo direto do pensamento de santo Tomás”. GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. *Op. cit.*, p. 654-655.

<sup>651</sup> Há doutrinadores que, inclusive, sugerem ter sido Cícero a fonte direta de inspiração de São Tomás ao discorrer sobre o tiranicídio. Vejamos, nesse sentido, Artur Castro Brasil Bêco: “é oportuna a referência de Tomás de Aquino a Cícero, uma vez que são em seus escritos que se torna mais evidente a aceitação romana do tiranicídio, tendo sido sua grande contribuição justificá-lo a partir de princípios oriundos do direito natural. Para ele, uma vez que é a lei natural anterior a qualquer direito positivo e sendo uma norma universal a todos, para que as leis positivas sejam justas, devem se adequar aos preceitos da lei natural. Desse modo, para os tiranos que formulam disposições injustas, estas não são leis, já que a lei é inerente ao princípio de escolher o que é verdadeiro de acordo com os preceitos universais de justiça”. BÊCO, Arthur Castro Brasil. *O Tiranicídio em Tomás de Aquino*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2023, p. 30.

<sup>652</sup> “Cicerón habla del caso en el que alguien arrebata el dominio para sí con violencia, sin la venia de los súbditos o, incluso, coaccionados estos a dar su consentimiento, y cuando no hay recurso a un superior, por el que puede haber un veredicto sobre el invasor, pues, en aquellas circunstancias, quien mata a un tirano para liberar a la patria es alabado y recibe un galardón”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo: el libre arbitrio e el pecado*. V. II/2. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2015, p. 672 (d44.q2.a2).



Da leitura dos excertos acima, nota-se que São Tomás defende o recurso a vias extremas para se combater o uso despótico e egoísta do poder – incluindo, excepcionalmente, o próprio assassinato do governante<sup>653</sup>. Mesmo que, para nós, estes recursos pareçam excessivos e brutais, é forçoso que os leiamos não só em vista do contexto histórico em que Tomás de Aquino está inserido, mas, principalmente, buscando deles extrair a lição principal que o Aquinata quer transmitir. E esta lição é, a nosso sentir, a seguinte: é preciso instituir limites e combater o exercício arbitrário do poder de governar. Rachel Saint Williams corrobora essa leitura do texto de São Tomás:

Ao fim e ao cabo, a possibilidade da atribuição da etiqueta de tirano ao rei se transforma em uma silenciosa ameaça, um lembrete de que seu poder é oriundo do pacto celebrado com a comunidade política e, finalmente, de que se seu reinado não se pautar pelas leis vigentes e não se guiar pelo bem comum: o então monarca, agora transformado em tirano, perderá seus direitos régios. (...) Assim, séculos antes das teses tiranicidas do jesuíta toledano (refere-se aqui ao Padre Juan de Mariana – nota do autor), se encontraria, em Tomás de Aquino, o mesmo tipo de pacto que sustenta a relação entre comunidade e rei, a mesma ênfase na necessidade do rei cumprir

---

<sup>653</sup> A defesa do tiranicídio, de fato, é um dos pontos mais polêmicos da obra do Aquinata. Há autores que sustentam que, pelo fato de o tiranicídio ter sido defendido no *Comentário às Sentença de Pedro Lombardo*, trata-se de uma opinião de juventude de São Tomás, e que ele teria revisto esta posição em sua maturidade. Esta não nos parece ser a melhor corrente, já que na própria *Suma Teológica* Tomás de Aquino defende a pena capital, o que vai ao encontro da sua defesa do tiranicídio. Vejamos: “por isso, se é útil à saúde de todo o corpo que se ampute um membro gangrenado e capaz de contaminar os outros membros, uma tal amputação é louvável e salutar. Cada pessoa está para toda a sociedade, como a parte está para o todo. Se, portanto, algum homem se torna perigoso para comunidade e ameaça corrompê-la por seu pecado, é louvável e salutar matá-lo, para a preservação do bem comum”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. VI. *Op. cit.*, p. 133 (q64.a2). São Tomás baseia sua defesa do tiranicídio no direito de autodefesa, argumentando que o governante, ao atuar de forma corrupta e oprimir o povo, desfere, na realidade, um ataque injusto sobre os governados, e que eles, portanto, teriam direito de resisti-lo e, inclusive, matá-lo se necessário. Conforme leciona John Finnis: “Conforme observa Tomás de Aquino, se alguém está prestes a ser preso ou de outra forma injustamente atacado por um tirano ou pelos agentes de um regime tirânico, essa pessoa tem o direito de se defender (e de defender outros em perigo semelhante), empregando força contra força — se necessário, até mesmo com efeitos letais. Aqui, então, surge um direito privado que pode se estender até uma espécie de tiranicídio, no qual a morte do tirano é um efeito colateral (talvez previsto como certo) do uso da força em defesa própria ou de outros” (It follows, as Aquinas observes, that if one is about to be arrested or in some other way unjustly attacked by the tyrant or the agents of a tyrannical regime, one has the right to defend oneself (and others in like danger), meeting force with force – if need be lethal in its effects.(...) Here, then, is a private right which might extend as far as a kind of tyrannicide, in which the death of the tyrant is a side-effect (perhaps foreseen as certain) of force used in defence of self or others). FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. *Op. cit.*, p. 289.

seus deveres para com a comunidade e a mesma legitimidade na decisão de destituição do tirano.<sup>654</sup>

Feitas estas considerações, passemos agora para um dos pontos mais instigantes da teoria jurídica de Tomás de Aquino, que é a mutabilidade da Lei Humana. Nos capítulos anteriores do presente trabalho, ao abordarmos a jurística ciceroniana, postulamos em vários momentos que a historicidade da Lei Positiva era algo implícito em seu conceito de Direito e fruto direto e inexorável de seu ceticismo acadêmico. Todavia, por mais que entendamos que nossas conclusões sobre este tema estejam corretas, Cícero, em momento algum, discorre em detalhes sobre como a Lei Humana se modifica ao longo do tempo para se adaptar ao contexto histórico em que está inserida. Trata-se, portanto, de uma interpretação nossa sobre o pensamento do Orador.

São Tomás, ao contrário, aborda em detalhes este assunto, o que nos evidencia, mais uma vez, o quanto a jusfilosofia destes dois autores é complementar – afinal, o Doutor Angélico endereça, com precisão, justamente os temas em que a obra ciceroniana se mostra deficiente. A primeira questão que o Aquinata propõe ao investigar a mutabilidade do Direito Positivo, nesse passo, é a pedra de toque de todo o argumento por ele construído, qual seja: podem as Leis Humana ser alteradas? A resposta para essa pergunta, como já se adiantou acima, é afirmativa. Entretanto, mister detalharmos por que São Tomás chega a essa conclusão e de que forma essa mutação ocorre.

Conforme elucidado anteriormente, a Lei Humana pode ser definida como um ditame da razão prática, que, partindo das premissas fundamentais assentadas pela Lei Natural e cotejando-as à realidade social de um determinado momento histórico, institui diretivas para regulamentar os atos humanos, no intuito de promover e alcançar o bem comum. A partir deste conceito de Lei Humana, São Tomás postula que sua mudança pode ocorrer de duas formas. Vejamos:

a lei humana é certo ditame da razão, pelo qual se dirigem os atos humanos. E segundo isso pode haver uma dupla causa para que a lei humana seja justamente mudada: uma da parte da razão; outra da parte dos homens, cujos atos são regulados pela lei. Da parte da razão, porque parece ser natural da razão humana chegar gradualmente do imperfeito ao perfeito. Por isso, vemos nas ciências

---

<sup>654</sup> WILLIAMS, Rachel Saint. Ecos do Aristotelismo na Tradadística Política Hispânica. *Op. cit.*, p. 12-13.

especulativas que aqueles que por primeiro filosofaram, transmitiram algumas coisas imperfeitas, que depois, pelos pósteros, se tornaram mais perfeitas. Assim também ocorre nas obras a realizar. Com efeito, os primeiros entenderam achar algo de útil à comunidade dos homens, não podendo considerar por si mesmos todas as coisas, instituíram algumas imperfeitas que falhavam em muitos casos e essas os posteriores mudaram, instituindo algumas que em poucos casos pudessem falhar quanto à utilidade comum. Da parte dos homens, entretanto, cujos atos são regulados pela lei, a lei pode justamente ser mudada em razão da mudança das condições dos homens, aos quais, segundo suas diversas condições, convêm coisas diversas.<sup>655</sup>

Analisando-se o trecho acima, observa-se que a Lei Humana pode se modificar, primeiro, em virtude da imperfeição no processo dedutivo operado pela própria razão prática. Aqui, vale relembrar que a razão humana é falha, de forma que os preceitos jurídicos dela derivado são sempre passíveis de aprimoramento. Assim, o Direito poderá ser modificado pela simples reanálise da regra posta, em face tanto de sua premissa maior, assentada pela *Lex Naturalis*, quanto do bem específico que por meio dela se almeja alcançar. Em outras palavras, nestas hipóteses, constata-se que a Lei positivada não é satisfatória, e se busca instituir uma regra que melhor atenda ao bem jurídico que se procura tutelar.

A segunda maneira de se alterar a Lei Positiva decorre das mudanças operadas no próprio contexto social vivenciado em determinado momento histórico. Nesses casos, a insuficiência do comando normativo não deriva de uma falha no processo dedutivo da razão prática, mas sim de uma modificação do objeto ao qual ela se propõe a regular. Em síntese, percebe-se que o preceito jurídico deixa de contribuir para o bem comum, em função de ter se modificado a própria concepção de bem que se adota.

Aqui, é importante ressaltarmos que, embora São Tomás seja cristalino ao elucidar as formas pelas quais a Lei Humana se modifica, não se deve em momento algum imaginar que este processo é fácil e trivial. Pelo contrário. Trata-se de um processo intrincado, que envolve a difícil tarefa de se identificar, primeiro, o significado de bem comum, e, segundo, o preceito do Direito Natural que deve orientar a elaboração da Lei Positiva. Guido Fassò expõe este problema:

---

<sup>655</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 596-597 (q97.a1).

A dificuldade (...) está, nesses casos, em determinar o conteúdo da lei natural e, assim, estabelecer quais eventuais leis positivas estão em conflito com ela. Trata-se de uma dificuldade bastante séria, pois em épocas e situações diferentes, às vezes, para não dizer frequentemente, foram e são compreendidas como normas supremas (...) da conduta humana, normas diferentes.<sup>656</sup>

São Tomás, mostrando-se atento às complexidades inerentes ao processo de evolução da Lei Positiva, alerta-nos que a modificação do Direito não pode ser feita de forma leviana. Citando Ulpiano, ele afirma que a utilidade da modificação da regra jurídica deve ser evidente, a ponto de justificar o afastamento de um preceito que, por muito tempo, revelou-se justo.

Isso porque, a norma já posta, embora possa ser considerada injusta pelo decurso do tempo, encontra-se arraigada no costume. A Lei nova, portanto, quebra com esta situação de estabilidade e comodidade entre a *Lex* e a *práxis*, instituindo um novo *modus operandi*, o que, de acordo com Tomás de Aquino, diminui temporariamente a força coercitiva do Direito até que a nova diretriz se consolide como costume. Por consequência, é preciso que haja um ganho claro com a introdução desta nova norma, em termos de uma relação de custo benefício. Nas palavras do Aquinata:

pela observância das leis em muito vale o costume, na medida em que aquelas coisas que se fazem contra o costume comum, mesmo que sejam mais leves em si mesmas, parecem mais graves. Por isso, quando se muda a lei, diminui a força coercitiva da lei, enquanto se abole o costume. E assim nunca se deve mudar a lei humana, a não ser que se recompense a salvação comum tanto quanto a mudança lhe subtraiu.<sup>657</sup>

Em certas ocasiões, todavia, verifica-se o inverso do que se ilustrou acima, vale dizer: há situações em que não é a Lei que quebra o costume posto e institui uma nova *práxis*, mas sim a própria *práxis* que, com o tempo, revela a inadequação da Lei para tutelar o bem

---

<sup>656</sup> “La difficoltà, come vedremo meglio in seguito, sta, in questi casi, nel determinare il contenuto della legge naturale, e di stabilire quindi quali eventuali leggi positive contrastino con essa. Si tratta di una difficoltà assai grave, perché in epoche diverse e in situazioni diverse, talvolta, per non dire spesso, si sono intese e si intendono come norme supreme (...) della condotta umana norme diverse”. FASSÒ, Guido. *Il Diritto Naturale. Op. cit.*, p. 35.

<sup>657</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 598-599 (q97.a2).

almejado. Neste contexto, São Tomás reconhece que o costume tem força para modificar o comando normativo, ao revelar, ainda que implicitamente, um ditame da razão prática mais satisfatório para se alcançar o bem jurídico protegido. Entretanto, o próprio Aquinata adverte que, caso tanto o novo costume quanto a Lei em vigor sejam adequados para se alcançar o bem almejado, a Lei deve prevalecer. Nas palavras de São Tomás:

as leis humanas falham em alguns casos, donde é possível às vezes agir fora da lei, a saber no caso em que falha a lei e, entretanto, o ato não é mau. E quando esses atos se multiplicam, em razão de alguma mudança dos homens, então manifesta-se pelo costume que a lei não é ulteriormente útil, com também se manifestaria se uma lei contrária fosse promulgada verbalmente. Se, porém, ainda permanece a mesma razão pela qual a primeira lei era útil, o costume não vence a lei, mas a lei, o costume.<sup>658</sup>

Da leitura das considerações acima, nota-se que São Tomás aborda o tema da força normativa dos costumes e a maneira como se deve proceder quando o preceito consuetudinário conflita com o preceito legal. A posição agasalhada pelo Aquinata, todavia, não é hoje a que prevalece. No Brasil, a título de exemplo, dificilmente poderia se admitir que um costume sobrepujasse a Lei, ainda que ele seja mais adequado para tutelar uma determinada situação concreta.

O costume pode, sim, vir a integrar o ordenamento normativo caso tenha relevância jurídica, como, inclusive, expressamente previsto em diversos dispositivos legais, tais como o artigo 4º<sup>659</sup> da Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro (LINDB) e os artigos 113, §1º<sup>660</sup> e 187<sup>661</sup>, ambos do Código Civil. Todavia, é inconteste na doutrina que somente

---

<sup>658</sup> *Ibidem*, p. 601 (q97.a4).

<sup>659</sup> Art. 4º. Quando a lei for omissa, o juiz decidirá o caso de acordo com a analogia, os costumes e os princípios gerais de direito. ([https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del4657compilado.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del4657compilado.htm). Acesso em 13/02/2025)

<sup>660</sup> §1º. A interpretação do negócio jurídico deve lhe atribuir o sentido que: (Incluído pela Lei nº 13.874, de 2019) II - corresponder aos usos, costumes e práticas do mercado relativas ao tipo de negócio; (Incluído pela Lei nº 13.874, de 2019) ([http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em 13/02/2025).

<sup>661</sup> Art. 187. Também comete ato ilícito o titular de um direito que, ao exercê-lo, excede manifestamente os limites impostos pelo seu fim econômico ou social, pela boa-fé ou pelos bons costumes. ([http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em 13/02/2025).

costumes *secundum legem* e *praeter legem* podem fazê-lo<sup>662</sup>. Os costumes *contra legem*, em teoria, não – por força do princípio da supremacia da Lei que impera nos Estados de tradição liberal, como é o caso do nosso – ainda que essa situação possa ocorrer, esporadicamente, na prática, especialmente nas hipóteses em que se verifica o desuso do comando normativo.

Ainda sobre este tema, destaca-se que Tomás de Aquino faz uma interessante reflexão correlacionando a capacidade de o costume modificar a Lei e a liberdade do povo de um Estado. Segundo o Doutor Angélico, caso se trate de um povo efetivamente livre, sua vontade no sentido de que a Lei deve ser modificada para se adequar ao costume será, ao menos, escutada, e poderá, eventualmente, sobrepor-se à autoridade do príncipe. Entretanto, caso se trate de um povo privado de liberdade, o costume encontrará maior dificuldade de se manifestar como Lei, mesmo que sua prática seja tolerada pelo governante. Nas palavras do Aquinata:

deve-se dizer que a multidão, na qual o costume se introduz, pode ser de dupla condição. Se, com efeito, é uma multidão livre, que pode fazer-se a lei, o consenso de toda a multidão para algo a observar-se, que o costume manifesta, é mais do que a autoridade do príncipe, que não tem poder de fazer a lei, a não ser enquanto gere a pessoa da multidão. Por isso, embora as pessoas singulares não possam fazer a lei, entretanto, todo o povo pode fazê-lo. Se, porém, a multidão não tem o poder livre de fazer para si a lei, ou de remover a lei imposta pelo poder superior, entretanto o costume mesmo, prevalecendo em tal multidão, adquire força de lei, enquanto é tolerado por aqueles aos quais pertence impor a lei à multidão, pelo fato de que parecem aprovar o que o costume induziu.<sup>663664</sup>

---

<sup>662</sup> Vejamos, nesse sentido, a lição de Flávio Tartuce: “Os costumes podem ser assim classificados: a) (costumes segundo a lei (*secundum legem*) - incidem quando há referência expressa aos costumes no texto legal (...). Na aplicação dos costumes *secundum legem*, não há integração, mas subsunção, eis que a própria norma jurídica é que é aplicada. b) Costumes na falta da lei (*praeter legem*) - aplicados quando a lei for omissa, sendo denominado costume integrativo, eis que ocorre a utilização propriamente dita dessa ferramenta de correção do sistema (...). c) Costumes contra a lei (*contra legem*) - incidem quando a aplicação dos costumes contraria o que dispõe a lei. Entendemos que, pelo que consta no Código Civil em vigor (...) não se pode admitir, em regra, a aplicação dos costumes *contra legem*. Eventualmente, havendo desuso da lei poderá o costume ser aplicado, o que não é pacífico”. TARTUCE, Flávio. Manual de Direito Civil. 14ª Ed. Rio de Janeiro: Método, 2024. Kindle Edition.

<sup>663</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 601 (q97.a4).

<sup>664</sup> John Finnis comenta sobre esta passagem da obra de São Tomás: “um governo que não é despótico é ou régio ou político. O que é comum às formas régia e política de governo é que seus súditos são pessoas livres e iguais, que possuem o direito de resistir a algumas das diretrizes do governo (sejam elas legislativas,

Aqui, sobressai mais uma vez o caráter vanguardista do pensamento de São Tomás acerca da forma como o poder secular deve ser exercido. O Aquinata estava inserido em um contexto histórico marcado pela concentração de poder e pela diminuta responsabilidade jurídica daquele que o desempenhava. Isso, contudo, não o impede de enxergar que o propósito da figura do príncipe é dirigir a comunidade ao bem comum, sendo ilegítimo o exercício da autoridade que desvie deste fim. Este traço do jusnaturalismo tomista, inclusive, é percebido com clareza no seguinte excerto, em que o Tomás de Aquino discorre sobre a possibilidade de o príncipe dispensar o sujeito de direito do cumprimento da Lei, em casos pontuais. Vejamos:

e assim aquele que tem de reger a multidão, tem o poder de dispensar da lei humana, que é confiada à sua autoridade. De modo que, nas pessoas ou nos casos em que a lei falha, dê licença para que o preceito da lei não seja observado. Se, porém, sem esta razão e somente pela vontade, der a licença, não será fiel na dispensa, ou será imprudente: infiel certamente, se não tem a intenção do bem comum; imprudente, porém, se ignora a razão da dispensa.<sup>665</sup>

Da leitura do trecho citado, nota-se que São Tomás, novamente, afirma que o poder de dizer o direito só será hígido quando for exercido para o bem comum, o que, em outras palavras, remete ao que se sustentou reiteradamente ao longo deste capítulo, vale dizer, que o Direito Positivo só é legítimo quando estiver em consonância com a Lei Natural.

Nessa toada, e em vista das considerações tecidas acima, é finalmente possível trazermos uma definição precisa e delimitada da Lei Positiva para Tomás de Aquino. Trata-se de uma ordenação abstrata e genérica da razão humana, lastreada na Lei Natural e posta para a promoção do bem comum, promulgada pela autoridade competente em prol de determinada comunidade.

---

executivas ou judiciais). Tal direito de recusar a obediência é inconcebível a menos que a autoridade governamental seja limitada” (Government which is not despotic is either regal or political. What is common to the regal and the political forms of government is that their subjects are free and equal people who have the right to resist some of the government's directives (whether legislative, executive, or judicial). Such a right to refuse obedience is inconceivable unless the governmental authority is limited). FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. *Op. cit.*, p. 258.

<sup>665</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 602-603 (q97.a4).

Este conceito, como se percebe, conecta umbilicalmente a Lei Humana à Lei Natural, e evidencia de modo muito claro a recuperação dos elementos essenciais da racionalidade greco-romana no crepúsculo do medievo, já prenunciando a grande reviravolta que se manifestaria, séculos depois, nas eras do renascimento e da ilustração. A obra de São Tomás, nesse passo, pode e deve ser enxergada como um verdadeiro divisor de águas para a filosofia, na medida em que fora a grande responsável por unificar, dentro de um sistema claro, didático e coeso, o imenso legado da filosofia moral racionalista de origem grega à magnífica técnica jurídica romana – tarefa essa já iniciada, há mais de um milênio, por Cícero. Como bem coloca Guido Fassò:

Seu ensinamento, em última análise, resume-se no princípio de que as leis positivas devem estar em conformidade com a razão e não devem, portanto, ser fruto da vontade arbitrária de quem detém o poder ou ter fins não justificados racionalmente. São Tomás, como se pode ver, adotou (...) o antigo ensinamento grego da correspondência da lei natural com a razão reta, mas com muito mais clareza e sistematicidade do que esses primeiros pensadores cristãos. Sua doutrina das leis, que muitos consideram tipicamente medieval – porque aspectos tipicamente medievais, na verdade muito mais conhecidos, compõem seu pensamento –, é, ao contrário, extraordinariamente moderna pela ênfase na racionalidade que constitui sua essência.<sup>666</sup>

Feitas estas colocações, e diante de toda a exposição que trouxemos ao longo deste trabalho, questionamos: é possível se falar em uma conexão efetiva entre os pensamentos de Cícero e Tomás de Aquino? Responderemos melhor esta questão no próximo capítulo da presente tese. Entretanto, de antemão, ressaltamos que nossa resposta é, seguramente, afirmativa.

Cícero, conforme se observou acima, é o grande responsável por revestir de juridicidade a ideia de justiça oriunda da tradição grega. Ele, sendo um profundo estudioso

---

<sup>666</sup> “Il suo insegnamento in definitiva si compendia nel principio che le leggi positive debbono essere conformi alla ragione; e che non debbono quindi essere il frutto dell'arbitrarla volontà di chi detiene il potere, o avere fini non giustificati razionalmente. S. Tommaso, come si vede, ha accolto (...) l'antico insegnamento greco della corrispondenza della legge naturale alla ragione retta: ma con molto maggiore chiarezza e sistematicità di quanto avevano fatto quei primi pensatori cristiani. La sua dottrina delle leggi, che molti considerano tipicamente medievale - perché tipicamente medievali sono altri aspetti, in verità molto più noti, del suo pensiero – è invece, per il richiamo alla razionalità che ne costituisce la essenza, straordinariamente moderna”. FASSÒ, Guido. *Il Diritto Naturale. Op. cit.*, p. 36.



e conhecedor do Direito Romano e da ética helênica, é a figura que confere contornos normativos ao Direito Natural, e passa a concebê-lo enquanto instituto bilateral e tributivo. É esta perspectiva jurídico-normativa do *Jus Naturale* que, em nossa opinião, é agasalhada por São Tomás.

A ideia ciceroniana de Direito Natural, entretanto, ainda se mostra demasiadamente abstrata. É Tomás de Aquino que assume este conceito trazido por Cícero e lhe confere maior concretude, diferenciando-o, como postulamos em nossa hipótese, das ideias de *Lex Aeterna* e Lei Divina, e delineando, de forma clara, sua relação com o Direito Positivo. Tomás de Aquino, assim, não apenas recebe a influência direta do conceito ciceroniano de Direito Natural. Pelo contrário, ele a incrementa e, a partir dela, traz uma concepção inovadora, madura e mais completa da *Lex Naturalis*, concepção esta que, por muitos doutrinadores, e por nós, é considerada o ponto mais alto do jusnaturalismo clássico.

### **Considerações finais: o liame entre Cícero e Tomás de Aquino e sua contribuição para jusnaturalismo clássico**

Nas páginas acima, dedicamo-nos a expor, a partir da obra de Cícero, como foi cunhado o conceito primevo de Direito Natural e como este conceito foi lapidado e aprimorado por São Tomás de Aquino para alcançar, com isso, o ponto mais alto do jusnaturalismo clássico.

Cícero, conforme apontado anteriormente, enxerga a Lei Natural como um comando normativo perene, perfeito e não positivado. Este comando normativo é lastreado na ideia de Bem supremo derivada das filosofias socrático-platônica e estoica, segundo as quais o Bem consiste em viver de acordo com os preceitos da Natureza, o que, em outros termos, implica que se deve viver em consonância com os ditames da razão. Este é o conceito de Virtude agasalhado pelo Arpinata e que, revestido de juridicidade, norteia sua concepção sobre o Direito Natural.

Em São Tomás de Aquino, o conceito de Bem supremo proposto pelo pensamento clássico se altera e se adapta, mas não se perde. Afinal, a matriz ético-filosófica da cristandade é, certamente, Santo Agostinho, o grande responsável pela transposição e conjugação da filosofia pagã greco-romana para o então nascente mundo cristão. O Bispo de Hipona, conforme ressaltado acima, constrói seu sistema filosófico sobre as bases lançadas por Platão, bases estas que, ao lado da *Stoa*, esteiam também o próprio conceito ciceroniano de Direito Natural.

Assim, embora no Medievo a ideia de Deus se apresente como o fundamento transcendental ordenador do agir e da existência humana, as ramificações ético-jurídicas desta mudança paradigmática são, ao menos, congruentes em vários pontos com o *ethos* greco-romano antigo. Tanto é assim que o conceito de Lei Natural em Tomás de Aquino é semelhante àquele erigido por Cícero, sendo ambos lastreados na premissa de que o Bem para o Homem consiste em agir segundo os preceitos da razão.

Pode-se afirmar, portanto, que o jusnaturalismo clássico, nos termos propostos seja por Cícero, seja por São Tomás, recolhe seu fundamento de validade se inspirando na imutabilidade e perfeição da Natureza, buscando extrair seus preceitos basilares da ideia de Bem supremo que dela é derivada em determinado momento histórico. Os conceitos de *Lex Naturalis* de ambos os autores, dessa forma, revelam-se necessariamente Éticos, na

medida em que seu substrato material é fruto daquilo que a ideia de Bem projeta sobre a teoria da *práxis* ou, em outras palavras, do próprio conceito de Virtude.

Este, certamente, é um dos principais pontos de conexão entre Cícero e Tomás de Aquino, sendo autorizado afirmarmos que, sem ele, sequer haveria um nível mínimo de compatibilidade que possibilitasse o efetivo diálogo entre os dois autores. Todavia, embora reconheçamos que a eticidade se encontra presente tanto no jusnaturalismo ciceroniano quanto no tomista, parece-nos também evidente que esta mesma eticidade é um traço partilhado pela jusfilosofia da Antiguidade e do Medievo como um todo. Em outras palavras, o fato de Cícero e Tomás de Aquino vincularem seus respectivos conceitos de Direito Natural à ciência do *ethos* não é suficiente para lastrear a assertiva de que existe uma relação de complementariedade entre eles. Para defendermos isso, precisamos ir além e evidenciar os outros vários pontos em comum entre as obras destes autores.

Este, seguramente, é o ponto-chave da presente tese, cuja hipótese, conforme afirmado acima, é a de que *há uma relação de complementariedade entre as teorias jusnaturalistas propostas por Cícero e São Tomás de Aquino, sendo o Arpinata aquela que reveste de juridicidade e normatividade a ideia de justiça oriunda da Ética grega, enxergando-a sob o prisma da jurística romana, e o Doutor Angélico o responsável por lapidar e desenvolver o ainda incipiente conceito ciceroniano de Lex Naturalis, ao melhor delimitar seu significado, diferenciando-o da Lex Aeterna, ao discorrer sobre a forma pela qual exsurtem seus preceitos, por meio do exercício da razão prática, e ao esclarecer, efetivamente, sua relação com a Lei Humana.*

Nas linhas abaixo, evidenciaremos os principais pontos de tangência entre o jusnaturalismo ciceroniano e o tomista, no intuito de sintetizar aquilo que dissemos nos capítulos acima, bem como clarear a hipótese supramencionada. Antes de iniciarmos, contudo, mister tecermos duas considerações. Primeiro, reitera-se que o objetivo da presente tese não é fazer um estudo comparativo entre os pensamentos de Cícero e Tomás de Aquino – isso, conforme salientado acima, já foi feito por outros doutrinadores e, sobretudo, por Charles Nemeth, cuja obra, inclusive, foi várias vezes citada por nós.

A comparação entre o Orador e o Arpinata, logicamente, é uma parte necessária deste trabalho. O objetivo desta comparação, entretanto, não se encerra em si mesmo. Antes, ela é um passo preliminar necessário para que enxerguemos o elo de complementariedade entre Cícero e Tomás de Aquino, elo este que só pôde existir, e só é possível de ser demonstrado, por eles adotarem uma perspectiva jusfilosófica consonante.

Segundo, é importante destacar que vários dos pontos de convergência entre Cícero e São Tomás não se manifestam como conexões expressas e exclusivas destes autores. Em outras palavras, nem sempre Tomás de Aquino cita o Arpinata diretamente e revela concordar com determinadas de suas colocações (na maioria das vezes, inclusive, isso não ocorre).

Grande parte das similitudes entre eles, de fato, é fruto de posições filosóficas que ambos compartilham com tradição grega, sobretudo com o aristotelismo, o estoicismo e o pensamento socrático-platônico. Isso, entretanto, não diminui a relevância destas semelhanças. Pelo contrário, é essencial que as apontemos para ratificar, justamente, que o jusnaturalismo ciceroniano e o tomista são edificados sobre uma raiz filosófica comum, e que, a partir desta raiz filosófica comum, eles derivam conclusões congêneres e complementares acerca da ideia de Direito Natural.

Feitas estas considerações, passemos, então, à demonstração da hipótese proposta. Organizaremos a enunciação da presente tese em duas etapas<sup>667</sup>, quais sejam: primeiro, apontaremos as premissas da Ética helênica que são agasalhadas e compartilhadas por Cícero e Tomás de Aquino, delineando, assim, o terreno jusfilosófico comum sobre o qual florescem seus respectivos conceitos de Direito Natural. Em seguida, ressaltaremos as principais características dos aludidos conceitos de *Lex Naturalis*, no intuito de salientar não apenas suas semelhanças, mas, principalmente, sua complementariedade, atestando, assim, como a própria teoria clássica do Direito Natural foi edificada – e merece ser pensada – a partir da análise conjunta de Cícero e São Tomás.

Começaremos, portanto, expondo as premissas de Ética helênica que são agasalhadas e compartilhadas por ambos os autores. São cinco as conexões entre eles que consideramos fundamentais, as quais não só evidenciam, como, de fato, possibilitam que os respectivos conceitos de Direito Natural propostos por eles sejam congruentes.

De início, observa-se que tanto Cícero quanto Tomás de Aquino compreendem o Homem na esteira da filosofia socrático-platônica, vale dizer, ambos coadunam com a visão

---

<sup>667</sup> Ressaltamos que, nas próximas linhas, serão revisitados vários dos pontos já abordados ao longo da tese, e, por vezes, inclusive trazidas novamente determinadas citações. Esta repetição, contudo, é necessária, pois é só neste momento final, após toda a exposição feita acima, que é possível demonstrarmos, com clareza, as conclusões que, durante o trabalho, buscamos evidenciar.

do Homem entre corpo e alma – matéria e razão – e situam a razão como o elemento mais nobre e a nota designativa do ser Humano. Nesse sentido, Cícero assevera que:

dentre todos os gêneros e espécies de seres animados, somente ele (Homem – nota do autor) é partícipe da razão e do pensamento (...). Ora, o que é mais divino, não direi no homem, mas em todo o céu e em toda a terra, do que a razão, que quando desenvolvida e aperfeiçoada, é convenientemente chamada de sabedoria?<sup>668</sup>

E, na mesma toada, São Tomás afirma que:

na constituição do homem, o corpo se comporta como matéria e a alma, como forma. Quanto ao corpo, tem o homem algo em comum com os outros animais e, do mesmo modo, quanto às potências comuns ao corpo e à alma. Somente as potências próprias da alma, a saber, as potências racionais, são exclusivas do homem.<sup>669</sup>

Esta maneira de enxergar o Homem – como ser qualificado, eminentemente, pelo *logos* – é fundamental para se compreender a conexão entre o Arpinata e o Doutor Angélico, já que é a partir dela que ambos derivam seus respectivos conceitos de Virtude. Cícero, conforme salientado acima, defende que o Bem consiste em viver conforme a Natureza e, sendo a razão o elemento característico da natureza humana, conclui que o Bem supremo equivale à busca por se alcançar a perfeição do *logos* – o que, no campo da filosofia da *práxis*, consubstancia o conceito de Virtude.

Embora o Bem supremo para São Tomás não possa ser reduzido apenas à perfeição do *logos*, já que o Aquinata, como teólogo e cristão, agrega à ideia de Bem a busca pela salvação, seu conceito de Virtude é consonante ao do Orador, sendo ele, também, definido pela máxima de que o Bem consiste em obedecer aos preceitos da razão. Edward Rand, ao discorrer sobre a *prudentia* em Tomás de Aquino, argumenta que o Doutor Angélico baseia sua compreensão da Virtude, justamente, na ética ciceroniana. Vejamos:

São Tomás dedica dezesseis artigos à *prudentia*. Em um deles, (...) considera a definição de virtude de Cícero como “um hábito mental natural em conformidade com a razão” um ponto de partida

<sup>668</sup> CÍCERO. *Sobre as Leis*. (*De Legibus*). *Op. cit.*, p. 42 (I.22-23).

<sup>669</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 97 (q55.a2).

fundamental em suas discussões preliminares, aqui (sobre a *prudentia* – nota do autor) e em outros lugares. Trata-se, verdadeiramente, de um *locus classicus* para São Tomás.<sup>670</sup>

Vale destacar, entretanto, que a despeito de ambos os autores defenderem que o Bem consiste em buscar a perfeição do *logos* e obedecer aos seus preceitos, os dois também sustentam que a razão humana não é perfeita como a razão de Deus, e, por conseguinte, não logra alcançar o saber absoluto. Isso se percebe nitidamente em Cícero, sendo um desdobramento direto de seu ceticismo acadêmico<sup>671</sup>. Tomás de Aquino, por sua vez, ainda que não se manifeste como cético ou mesmo discorra sobre o ceticismo como faz o Orador, também agasalha posição similar<sup>672</sup>.

Outro importante ponto de convergência entre Cícero e São Tomás é o de que, além de os dois os autores concordarem que a Virtude consiste na perfeição da razão, ambos, divergindo da austera Ética estoica, também assentem que a perfeição da razão não constitui o único Bem. Cícero e Tomás de Aquino, portanto, demonstram agasalar a perspectiva de Bem aristotélica, que permite a gradação do Bem, em oposição ao rígido *modus vivendi* postulado pela *Stoa*. Nas palavras do Arpinata: “é minha opinião perfeita e ampla a dos que, buscando o sumo bem do homem, não deixam nenhuma parte da sua alma nem do seu corpo despojada de tutela”<sup>673</sup>. São Tomás, a seu turno, discorre que: “se se considera com cuidado, percebem-se dois gêneros de privação. Há uma privação pura e simples, que consiste num estado completo de corrupção. (...) Tais privações não têm mais e menos,

---

<sup>670</sup> “St. Thomas devotes sixteen articles to *prudentia* and in one of them, (...) he finds Cicero’s definition of virtue as “a natural mental habit in conformity with reason” a fundamental starting-point in his preliminary discussions here and elsewhere. It is veritably a locus classicus for St. Thomas”. RAND, E. K. *Cicero in the courtroom of St. Thomas Aquinas*. *Op. cit.*, p. 27

<sup>671</sup> Cícero, em *Dos Deveres*, proclama que: “a singular diferença entre nós e os outros filósofos é que, quando eles dizem que existem coisas certas e coisas incertas, nós dizemos que há coisas prováveis e coisas improváveis”. CÍCERO. *Dos Deveres*. *Op. cit.*, p. 35 (1.V).

<sup>672</sup> Nas palavras do Aquinata: “quaisquer coisas, pois, que se sujeitam ao governo divino, sujeitam-se também à lei eterna; aquelas, porém, que não se sujeitam ao governo eterno não se sujeitam à lei eterna. (...) Assim, pois, sujeitam-se à lei eterna todas aquelas coisas que estão entre as criadas por Deus, quer sejam contingentes, quer sejam necessárias; aquelas coisas, porém, que pertencem à natureza ou à essência divina não se sujeitam à lei eterna, mas são realmente a mesma lei eterna”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 553 (93.a4).

<sup>673</sup> CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. *Op. cit.*, p. 126 (4.V).

pois nada resta do que havia. (...) Há uma outra privação, não simples. (...) Tais privações pelo que fica do hábito contrário, são susceptíveis de mais e de menos”.<sup>674</sup>

Por fim, destaca-se que o Orador e São Tomás agasalham o princípio da *oikeiosis*, seja em sua dimensão individual, seja em sua dimensão social. Ambos, portanto, defendem que o Homem, instintivamente, tende àquilo que o faz Bem e se afasta daquilo que o faz mal, instinto este que se manifesta, primeiramente, como uma orientação para o autocuidado e, por derivação, como um impulso natural para a proteção de seus familiares, amigos e, em última análise, de sua própria espécie. Cícero, nesse sentido, leciona que: “toda e qualquer natureza quer ser conservadora de si mesmo, e de sua própria espécie”<sup>675</sup>. Tomás de Aquino, por sua vez, discorre sobre o tema na seguinte passagem:

pois é inerente ao homem, por primeiro, a inclinação para o bem segundo a natureza que tem em comum com todas as substâncias, isto é, conforme cada substância deseja a conservação de seu ser de acordo com sua natureza. E segundo essa inclinação, pertencem à lei natural aquelas coisas pelas quais a vida do homem é conservada, e o contrário é impedido. (...) Em segundo lugar, é inerente ao homem a inclinação a algumas coisas mais especiais, segundo a natureza que tem em comum com os outros animais. E segundo isso, dizem-se ser da lei natural aquelas coisas ‘que a natureza ensinou a todos os animais’, como a união do macho e da fêmea, a educação dos filhos, e semelhantes<sup>676</sup>.

Feitas as considerações acima, concluímos a primeira etapa da enunciação da presente hipótese, que consiste em evidenciar as raízes filosóficas comuns de Cícero e Tomás de Aquino. Obviamente que a relação ora trazida não é exaustiva. Existem outros inúmeros pontos de convergência entre os autores comentados, assim como, também, vários pontos de discrepância – afinal, o Orador e o Aquinata são separados por mais de um milênio e estão inseridos em contextos históricos completamente distintos.

O intuito desta primeira etapa, portanto, não foi o de exaurir o cotejo das bases filosóficas de Cícero e São Tomás, mas apenas o de evidenciar o terreno jusfilosófico sobre

---

<sup>674</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 324-325 (q73.a2).

<sup>675</sup> CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. *Op. cit.*, p. 128 (4.VII).

<sup>676</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 563 (q94.a2).

o qual tanto o Arpinata quanto o Doutor Angélico constroem suas respectivas ideias de Direito Natural.

Cumprido este passo inicial, passemos, então, à etapa seguinte da enunciação da nossa hipótese, que consiste em examinar e contrastar os conceitos de *Lex* propostos pelo Orador e pelo Aquinata. Nesse ponto, mais uma vez, a herança da tradição clássica se revela fundamental, sobretudo a premissa, apontada acima, de que o Homem é um ser denotado pela presença do *logos*, consistindo o Bem na obediência aos preceitos da razão.

São inúmeros os desdobramentos deste axioma para as jusfilosofias de Cícero e Tomás de Aquino. Primeiro, verifica-se que tanto o Arpinata quanto o Doutor Angélico sustentam que a *Lex* é um preceito da razão ordenado para o Bem, e não um predicado da vontade do Homem. Isso se percebe das próprias definições de Lei erigidas por cada um. Para Cícero, a Lei é “a reta razão ao obrigar e proibir”<sup>677</sup>, ao passo que, para Tomás de Aquino, a Lei “não é outra coisa que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade”<sup>678</sup>.

A *Lex*, portanto, revela-se necessariamente como um comando normativo racional, de forma que, não sendo lastreada na razão, não poderá ostentar a qualificação de Lei, ainda que, eventualmente, venha integrar o ordenamento jurídico. Desta afirmação, derivam-se importantes conclusões.

De início, citam-se a isonomia e universalidade dos conceitos de Lei ciceroniano<sup>679</sup> e tomista<sup>680</sup>, fruto tanto da tradição ética estoica quanto, no caso de São Tomás, da doutrina cristã. Afinal, conforme sustentado nos capítulos anteriores, sendo a Lei um predicado da razão, e sendo a razão a nota distintiva do Homem, compartilhada por todos os seres

---

<sup>677</sup> CÍCERO. *Sobre as Leis*. *Op. cit.*, p. 32 (I.42).

<sup>678</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 527-528 (q90.a4).

<sup>679</sup> Nesse sentido discorre Cícero, em *Da República*: “ao voltar Tibério Graco da Ásia, perseverou na justiça para com os seus concidadãos; não respeitou, porém, os direitos nem os tratados concedidos aos aliados e aos latinos. Se esse hábito de violências se estende mais além; se traduz nosso império do direito à força, até conseguir conter pelo terror os que voluntariamente hoje nos obedecem, talvez possamos, em nossa idade, evitar o perigo, mas não o da prosperidade e o da imortalidade que desejo para a República”. CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 82 (III.XIX).

<sup>680</sup> Nas palavras de São Tomás: “Esta proposição, ‘o homem é racional’ é por si mesma conhecida segundo sua natureza, porque quem diz homem, diz racional (...). E assim o primeiro princípio na razão prática é o que se funda sobre a razão de bem que é ‘Bem é aquilo que todas as coisas desejam’. E sobre isso se fundam todos os outros preceitos da lei da natureza (...) que a razão prática naturalmente apreende ser bens humanos”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 562 (q94.a2).



Humanos, aquilo que se aplica a determinado indivíduo, obrigatoriamente, deve se aplicar a todos, independentemente de cidadania, etnia, credo, etc. Este traço igualitário e universal da ideia de Direito consubstancia o que Ernest Fortin chama de caráter transpolítico do jusnaturalismo tomista, qualidade esta também partilhada por Cícero.

Além disso, nota-se que, para ambos os autores, só é Lei o comando normativo que se revelar justo e virtuoso. Explica-se: Cícero defende que a Lei é um comando da *recta ratio*, vale dizer, um comando da razão em seu mais alto grau de excelência. São Tomás, por sua vez, entende que a Lei é uma ordenação da razão para o Bem, o que transmite o mesmo significado, já que o Bem consiste na busca por se alcançar a perfeição da razão.

Portanto, observa-se que, seja para o Arpinata, seja para o Doutor Angélico, só se qualifica como *Lex* a norma que reflita ou, ao menos, almeje refletir, os mandamentos da razão perfeita. Em outras palavras, só é Lei a norma que consubstancie, em sua materialidade, as ideias de Bem, Virtude e Justiça. Ausente esta correspondência, o preceito legal não pode ser chamado de Lei, ainda que, eventualmente, venha a integrar o Direito Positivo. Cícero traz esta ideia em *Das Leis*, na seguinte passagem: “a lei é uma diferença entre o justo e o injusto, feita de acordo com a Natureza”<sup>681</sup>. Tomás de Aquino, a seu turno, assim se manifesta na *Suma Teológica*: “deve-se dizer que a lei tirânica, uma vez que não é segundo a razão, não é simplesmente lei, mas antes certa perversidade da Lei”<sup>682</sup>.

Por fim, uma última e importante consequência lógica das ideias de Lei abraçadas por Cícero e São Tomás se refere à maneira como o poder secular deve ser exercido e seus respectivos limites. Ambos os autores, conforme ressaltado, entendem que a *Lex* é um preceito da razão ordenado para o Bem, e não um predicado da vontade do Homem. Dessa forma, a Lei, para ser assim qualificada, deve refletir a ideia de Bem agasalhada em determinado momento histórico, estando este conceito de Bem acima, inclusive, do querer

---

<sup>681</sup> CÍCERO. *Sobre as Leis*. *Op. cit.*, p. 48 (II.13).

<sup>682</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 544 (q92.a2).

do príncipe (legislador). O *Jus Naturale*, portanto, figura como *métro*n de validade da Lei, não o arbítrio de quem exerce o múnus do governo<sup>683</sup>684.

Com base nas considerações acima, nota-se que os conceitos de *Lex* propostos por Cícero e São Tomás são nitidamente semelhantes entre si, fato este que atesta, ao menos, sua compatibilidade. Como bem aponta Charles Nemeth: “ao longo de mais de um milênio, essas figuras centrais na história e no desenvolvimento da filosofia da lei natural podem, em certos momentos, parecer surpreendentemente similares em suas abordagens e, no caso de textos e linguagem explícitos e expressos, sua compatibilidade parece quase garantida”<sup>685</sup>.

Todavia, a nosso sentir, neste contexto, ainda não se pode falar em influência direta e original do Orador sobre o Aquinata, nem em uma relação de complementariedade entre eles. Afinal, várias das premissas ressaltadas acima não são particularidades do pensamento de Cícero, ainda que ele as adote e defenda. Estas premissas, de fato, são desdobramentos que Cícero tece da filosofia grega, sendo estes mesmos desdobramentos feitos por Tomás de Aquino.

Há, portanto, compatibilidade entre eles? Sim. Há, ainda, influência direta do Orador, enquanto pensador original, sobre a jusfilosofia do Doutor Angélico, e um elo de complementariedade entre eles? Não há como fazermos, ainda, essa afirmação. Parece-nos mais sensato, por enquanto, afirmarmos somente que ambos extraem conclusões

---

<sup>683</sup> É nesse sentido a lição de Cícero, em bela passagem de *Da República*: “Cada forma de governo, – continuou Cipião, – recebe seu verdadeiro valor da natureza ou da vontade do poder que a dirige. A liberdade, por exemplo, só pode existir verdadeiramente onde o povo exerce a soberania; não pode existir essa liberdade, que é de todos os bens o mais doce, quando não é igual para todos”. CÍCERO. *Da República*. *Op. cit.*, p. 38 (I.XXX).

<sup>684</sup> Rachel Saint Williams, ao discorrer sobre o pensamento de São Tomás, tece as seguintes considerações: “a unidade do corpo político, representado pela república, harmoniza-se com um ideal de ordem que compreende uma ordenação total (...). Assim, a ordem é anterior ao governante e toda estrutura social se insere nesta ordem. (...) Estes são argumentos muito poderosos para criar laços bem fortes entre o monarca e o ordenamento jurídico, em um esquema teórico e conceitual que pode ser entendido facilmente como constitucionalista”. WILLIAMS, Rachel Saint. *Ecos do Aristotelismo na Tradística Política Hispânica*. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>685</sup> “Across more than a millennia, these central figures in the history and development of natural law philosophy can, at times, seem strikingly similar in their approaches and in the case of explicit and express text and language, their compatibility seems almost assured”. NEMETH, Charles. *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas*. *Op. cit.*, p. 125.

semelhantes das mesmas premissas filosóficas<sup>686</sup>. Daqui em diante, todavia, não apenas a influência do jusnaturalismo ciceroniano sobre o Aquinata, como também sua relação de complementariedade, ficarão mais evidentes.

Um dos traços mais significativos desta influência para o presente trabalho, certamente, é a perspectiva jurídica que São Tomás confere ao seu conceito de Direito Natural. Conforme nos ensina Joaquim Carlos Salgado, embora a influência de Aristóteles sobre Tomás de Aquino seja nítida e reconhecida, a perspectiva jurídica com que ele enxerga a *Lex Naturalis* não poderia ser decorrente do Estagirita, já que, no contexto da Grécia clássica, a ideia de justiça era pensada sob o prisma da voluntariedade e da moralidade, e não enquanto preceito jurídico-normativo, vale dizer, enquanto instituto coercitivo, bilateral e tributivo. Gustavo Cabral e Rafael Mateus corroboram essa assertiva, ao discorrer sobre o pensamento do próprio São Tomás:

Primeiro, (Tomás de Aquino – nota do autor) fixa que o que o Aristóteles – o Filósofo – chama de justo (*dikaion*) é o mesmo que os juristas chamam de direito (*iūs*) (...). Disso decorre que o texto aristotélico não diz respeito ao problema da Lei (*lex*) tal como será tratado por Tomás na Suma Teológica, e sim ao problema do direito (*iūs*) e do justo (*iustum*). Tal distinção não é irrelevante.<sup>687</sup>

Isso não implica, obviamente, que à época de Aristóteles não havia Direito. Afinal, podemos afirmar que o Direito, enquanto mecanismo de controle de comportamentos sociais e de correção de transgressões, sempre existiu, mesmo nas comunidades humanas mais primitivas. Entretanto, o Direito, pensado em sua essência, como um instituto composto por normas jurídicas de validade formal e material, revestido de bilateralidade e tributividade e suportado pela força aparelhada do Estado, só se enxerga, pela primeira vez, no contexto romano, como bem leciona o Professor Salgado.

---

<sup>686</sup> Poderíamos, inclusive, supor que várias das conclusões a que chega Tomás de Aquino teriam sido embasadas, justamente, em textos de Cícero. Afinal, Cícero foi uma das mais ricas fontes do saber grego antigo para a era Medieval (e é até hoje), além ter sido citado várias vezes pelo Aquinata, pessoalmente, ao longo de suas obras.

<sup>687</sup> CABRAL, Gustavo César Machado; MATEUS, Rafael Cronje. A mutabilidade do justo por natureza nas interpretações escolásticas de Aristóteles: Tomás de Aquino, Domingo de Soto, e Francisco Suárez. *Op. cit.*, p. 63.

É este o conceito de Direito que Cícero tem em mente quando discorre sobre sua ideia de *Jus Naturale*. É esta juridicidade que ele busca evocar quando diz, em *Das Leis*, que da Lei Natural derivam “as leis dos homens que destinam os ímprobos ao suplício, e defendem e protegem os bons”<sup>688</sup>. E esta mesma juridicidade reveste o conceito de Direito Natural proposto por São Tomás. Reiteramos, nesse sentido, a lição de Ernest Fortin:

“como ditames da razão prática, esses princípios constituem uma ‘Lei’ promulgada pela própria natureza (...). Como são consideradas leis no sentido estrito e próprio do termo, os princípios morais em questão assumem um caráter obrigatório que não possuíam para Aristóteles e a tradição filosófica em geral. Pois a lei natural não apenas recomenda ou desencoraja certas ações como intrinsecamente nobres ou vis, mas também as ordena ou proíbe.”<sup>689</sup>

É por esta razão que afirmamos, ao longo deste trabalho, que o conceito tomista de *Jus Naturale* deve ser pensado em vista do Direito Romano, e não da ética grega clássica. E isso, a nosso sentir, implica reconhecer, aqui sim, a influência direta do Arpinata, enquanto pensador original, sobre o pensamento de São Tomás. Afinal, ainda que, por óbvio, Cícero não tenha sido o único pensador de seu tempo a discorrer sobre o instituto do Direito, ele, certamente, foi um dos jusfilósofos romanos mais difundidos e estudados ao longo do Medievo. Além disso, Cícero é o principal teórico romano do jusnaturalismo, sendo, inclusive, considerado por parte da doutrina como o pai do *Jus Naturale*. Até onde sabemos, foi o Orador o responsável por, primeiramente, revestir de juridicidade a ideia de Direito Natural, sendo este traço da jusfilosofia ciceroniana herdado e assumido por Tomás de Aquino – o que se observa, inclusive, pelo número de vezes que o Doutor Angélico cita, nominalmente, o Arpinata em seus textos.

Não é leviano, portanto, enxergarmos aqui a impressão explícita do pensamento do Orador sobre o jusnaturalismo tomista, tanto de forma direta, conforme ora evidenciado,

<sup>688</sup> CÍCERO. *Sobre as Leis*. *Op. cit.*, p. 48 (II.13).

<sup>689</sup> “As dictates of practical reason these principles constitute a “law,” promulgated by nature itself, which enables him to discriminate between right and wrong and serves as the infallible criterium of the goodness or badness of his actions. (...) Since they are considered to be laws in the strict and proper sense of the term, the moral principles in question take on a compulsory character that they did not have for Aristotle and the philosophic tradition generally. For the natural law not only recommends or discourages certain actions as intrinsically noble or base, it commands or forbids them”. FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. *Op. cit.*, p. 264-265.

quanto de forma indireta, por meio de outros corifeus da filosofia antiga e medieval que também beberam da fonte ciceroniana, sobretudo Santo Agostinho<sup>690</sup>. Nesse sentido, como bem aponta Salgado, devemos “notar a importância dos seus escritos (de Cícero – nota do autor) no desenvolvimento do cristianismo, a partir de Santo Agostinho na Idade Média e até o advento do humanismo da Renascença”<sup>691</sup>.

Dessa forma, com base nas colocações acima, pode-se tanto enxergar, com clareza, que os conceitos de *Lex Naturalis* de Cícero e Tomás de Aquino compartilham de uma base jusfilosófica comum – sendo eles, por isso, compatíveis – quanto perceber a influência direta do Orador sobre o jusnaturalismo tomista, fruto da perspectiva jurídico-normativa que, tendo sido cunhada pelo Arpinata, reveste também o conceito de Direito Natural proposto pelo Doutor Angélico.

Feitas estas considerações, passemos, agora, a demonstrar que, além de compatíveis, e além da influência direta do Orador sobre a jusfilosofia de Tomás de Aquino, o jusnaturalismo ciceroniano e tomista são, também, complementares. Para tanto, propomos a seguinte sistemática: apontaremos, sucessivamente, as premissas jusfilosóficas agasalhadas por ambos os autores e, a partir delas, evidenciaremos de que forma o Aquinata acresce àquilo que havia sido postulado pelo Orador. Começemos:

a) **o Homem tende, instintivamente, àquilo que o faz Bem, tanto enquanto indivíduo quanto como espécie:** esta é a premissa central da *oikeiosis* em suas dimensões particular e social. Trata-se, conforme ressaltado, de um princípio característico da ética estoica, que é abertamente agasalhado por Cícero, bem como assumido, ainda que de modo mais tímido, por São Tomás. E, na jusfilosofia do Aquinata, este princípio se manifesta de maneira especialmente relevante, já que, a nosso sentir, é da *oikeiosis* que advém a inspiração para a divisão tripartite do preceito fundamental do *Jus Naturale* proposta pelo Doutor Angélico. Antes de abordarmos esta divisão, no entanto, mister endereçarmos, brevemente, as balizas do próprio conceito tomista de Direito Natural.

Nos capítulos acima, discurremos que o conceito de *Lex Naturalis* em Cícero se mostra incipiente, carecendo de uma definição mais inteligível e concreta que vá além da

---

<sup>690</sup> Com base na lição de Jean-Marie Aubert, destacamos acima, justamente, a presença do conceito ciceroniano de Direito Natural em Tomás de Aquino, por intermédio do pensamento de Santo Agostinho.

<sup>691</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Op. cit.*, p. 160.

máxima de que se deve obedecer aos preceitos da razão. Esta tarefa é cumprida com maestria por São Tomás, que inicia este processo de significação discorrendo sobre a distinção entre a Lei Eterna e a Lei Natural.

O Orador, como visto, não faz esta distinção, valendo-se das expressões Lei Eterna e Lei Natural (e, por vezes, Lei Divina) como sinônimas. Tomás de Aquino, a seu turno, busca diferenciar cada um destes conceitos, no intuito de os conferir maior precisão. A *Lex Aeterna*, nesse passo, é a Lei instituída pela razão de Deus, que rege todo o *cosmos*, sendo ela perfeita, infalível e perene. A *Lex Naturalis*, por sua vez, consiste na parcela da Lei Eterna que é apreensível pela razão humana, sendo dela derivadas as normas de conduta que orientam a *práxis*. Lei Eterna e Lei Natural, portanto, são conceitos correlatos, mas não equivalentes. Esta mesma diferenciação também é feita por São Tomás entre a *Lex Naturalis* e a Lei Divina. Esta, para o Aquinata, é o conjunto de normas que orientam o Homem para sua salvação. Seu campo de atuação, portanto, diverge da Lei Natural.

A discriminação das noções de Lei Eterna, Lei Natural e Lei Divina já contribui para que melhor compreendamos a definição de *Jus Naturale*, o que, por si só, é um indício da complementariedade entre os pensamentos de Tomás de Aquino e Cícero. O Doutor Angélico, contudo, vai além, e busca conferir maior precisão ao próprio conceito de *Lex Naturalis*. É aqui que o princípio da *oikeiosis* se destaca.

Para o Aquinata, o preceito fundamental da *Lex Naturalis* consiste em se buscar o Bem e evitar o mal – o que, claramente, remete à ideia da autoconservação. Este preceito fundamental, por sua vez, é dividido pelo Doutor Angélico em três subprincípios, quais sejam: o Homem deve buscar o Bem e evitar o mal, primeiro, enquanto ser vivo; segundo, enquanto animal; e, terceiro, enquanto ser dotado de razão<sup>692</sup>.

Destas três premissas iniciais, são então extraídas, por exercício da razão prática, as demais normas que orientam a *práxis* humana, conferindo, assim, um significado mais

---

<sup>692</sup> Nas palavras de São Tomás: “Porque o bem tem razão de fim, e o mal, razão do contrário, daí é que todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bens, e por consequência como obras a ser procuradas, e as contrárias dessas como males a serem evitados. (...) Pois é inerente ao homem, por primeiro, a inclinação para o bem segundo a natureza que tem em comum com todas as substâncias (...). Em segundo lugar, é inerente ao homem a inclinação a algumas coisas mais especiais, segundo a natureza que tem em comum com os outros animais (...). Em terceiro lugar, é inerente ao homem a inclinação ao bem segundo a natureza da razão, que lhe é própria”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. Op. cit., p. 563 (q94.a3).

palpável ao conceito de *Jus Naturale*, que, com Tomás de Aquino, passa a ostentar a estrutura piramidal característica do ordenamento jurídico.

Nota-se, portanto, que o conceito tomista de Direito Natural claramente agrega à ainda embrionária ideia concebida por Cícero. Com São Tomás, a *Lex Naturalis* deixa de ser enxergada apenas como o conceito de Virtude sob roupagem jurídica, para se revelar, efetivamente, como um verdadeiro sistema, cujo cume é ocupado pelo preceito fundamental acima salientado e por seus três subpreceitos. Esta, certamente, é uma das evidências mais significativas da complementariedade entre o jusnaturalismo tomista e o ciceroniano, sendo nitidamente perceptível uma relação de continuidade entre seus respectivos pensamentos.

b) **a razão humana é imperfeita, e não alcança a verdade absoluta:** este é um tema divergente no que tange à jusfilosofia ciceroniana. Nossa interpretação, conforme salientado nos capítulos anteriores, é a de que Cícero, por sustentar que a razão humana não logra atingir o pleno saber, também entende, por consequência lógica, que as Leis Humanas não são perfeitas como as Leis de Deus. É esta imperfeição que, a nosso sentir, reveste de historicidade o conceito de Direito proposto pelo Arpinata, uma vez que, por ser potencialmente falha, a *Lex Positiva* se abre permanentemente ao diálogo e ao reexame – e, por conseguinte, à mutação<sup>693</sup>.

Tomás de Aquino, ainda que não se refira diretamente à Cícero, agasalha este mesmo entendimento<sup>694</sup> – e no seu caso, ele o faz de modo explícito. Vejamos: “deve-se dizer que a razão prática é acerca das ações, que são singulares e contingentes (...). E assim as leis humanas não podem ter aquela infalibilidade que têm as conclusões demonstrativas das ciências”<sup>695</sup>.

São Tomás, assim, inicia seu discurso sobre a Lei Humana reconhecendo sua falibilidade. E, a partir disso, ele então elucida a maneira pela qual suas normas são postas, por exercício da razão prática, e correlaciona o Direito Positivo ao *Jus Naturale*. Nessa toada, da mesma forma como a razão especulativa deriva conclusões específicas de premissas

---

<sup>693</sup> Ver: AIKIN, Scott (2015). Citizen Skeptic: Cicero’s Academic Republicanism. *Op. cit.*, p. 279

<sup>694</sup> De acordo com São Tomás: “deve-se dizer que a razão do intelecto divino está para as coisas, diferentemente da razão do intelecto humano. Ora, o intelecto humano é medido pelas coisas, de sorte que o conceito de homem não é verdadeiro por si mesmo, mas diz-se verdadeiro na medida que é consoante com as coisas”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 548-549 (q93.a2).

<sup>695</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. *Op. cit.*, p. 534 (q91.a4).

gerais maiores, também o faz a razão prática, que, partindo dos princípios abstratos que compõem a *Lex Naturalis*, deles extrai as normas que regulamentam a conduta humana. O *Jus Naturale*, portanto, atua como o farol de referência e validade da Lei Positiva, já que os preceitos que a integram, ao menos em teoria, devem necessariamente se espelhar no Direito Natural.

Este é um ponto importante da jusfilosofia tomista, pois, aqui, percebe-se a delimitação do campo de atuação do Direito Natural e da Lei Humana, conferindo, assim, maior precisão a seus respectivos preceitos. O *Jus Naturale*, perfeito e perene<sup>696</sup>, figura como a instância de filtragem do Direito Positivo, que, por ser contingente e falível, revela-se, por conseguinte, mutável<sup>697</sup> e histórico por essência.

São Tomás, entretanto, não encerra aqui sua abordagem do Direito Positivo, já que, além de asseverar que a Lei Humana é passível de mutação, ele também discorre sobre o modo como esta mutação deve ocorrer, as situações que a justificam<sup>698</sup> e, inclusive, as hipóteses em que se deve ou não obedecer à norma posta, mesmo quando ela for injusta.

Neste ponto, o Aquinata, mais uma vez, complementa o pensamento ciceroniano, já que, além de postular que só se qualifica como Lei o comando normativo que for justo, ele também discorre com mais profundidade acerca do próprio conceito de justiça, que, segundo ele, pode ser analisado sob três perspectivas, quais sejam: congruência com o Bem comum, competência e proporcionalidade. É, precisamente, com base nessa divisão tripartite do Justo, que o Doutor Angélico discrimina entre as situações que autorizam ou não o descumprimento da norma jurídica pelo sujeito de direito.

O Doutor Angélico, portanto, incrementa a própria ideia que, até então, tinha-se de Lei Humana – ideia esta que, em grande parte, era legatária do Direito Romano. Ele,

---

<sup>696</sup> Embora perfeito e perene, o Direito Natural é, também, mutável, conforme teoriza São Tomás.

<sup>697</sup> Nas palavras de Tomás de Aquino: “a lei humana é certo ditame da razão, pelo qual se dirigem os atos humanos. E segundo isso pode haver uma dupla causa para que a lei humana seja justamente mudada: uma da parte da razão; outra da parte dos homens, cujos atos são regulados pela lei”. SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. Op. cit., p. 596 (q97.a2).

<sup>698</sup> Conforme o Aquinata: “a lei humana muda retamente na medida em que por sua mudança se provê à utilidade comum. A própria mudança da lei tem em si mesma certo prejuízo da salvação comum. Porque pela observância das leis em muito vale o costume, na medida em que aquelas coisas que se fazem contra o costume comum, mesmo que sejam mais leves em si mesmas, parecem mais graves. Por isso, quando se muda a lei, diminui a força coercitiva da lei, enquanto se abole o costume. E assim nunca se deve mudar a lei humana, a não ser que se recompense a salvação comum tanto quanto a mudança lhe subtraiu”. *Ibidem*, p. 598 (q97.a2).



conscientemente ou não, endereça os pontos que o jusnaturalismo ciceroniano ou deixou de abordar, ou abordou de maneira obscura, revestindo não só o Direito Natural, mas, também, o próprio Direito Positivo, de uma definição mais bem lapidada e precisa.

c) **ao lado do Bem supremo, que consiste na busca pela perfeição da razão, existem bens acessórios:** conforme salientado acima, esta é uma posição contrária à ética estoica que Cícero e Tomás de Aquino compartilham. O Aquinata, inclusive, vale-se das críticas tecidas pelo próprio Orador (em *Paradoxos dos Estoicos*) para fundamentar seu desacordo com a *Stoa*.

Contudo, o mais interessante sobre esta perspectiva comum entre eles são as implicações que, dela, ambos projetam sobre suas respectivas jusfilosofias. É por entender que existem bens acessórios, ao lado do Bem supremo<sup>699</sup>, que Cícero abre espaço para que os denominados deveres menores integrem seu conceito de Virtude e de *Lex*. Esta conclusão, ainda que não seja tão expressa na obra do Arpinata, já que ele não aborda com tanta profundidade o Direito Positivo ou mesmo as Leis amorais, é plenamente assumida por São Tomás, que, ao discorrer sobre os efeitos da Lei, não apenas trata com especificidade destas normas como, de fato, avança sobre as fundações que haviam sido erigidas por Cícero.

Tomás de Aquino, assumindo nomeadamente os ensinamentos de Cícero acerca da gradação do Bem, e combinando-os com as lições extraídas do *Decretum Gratiani*, faz um paralelo entre as três categorias dos atos humanos (bons por gênero, maus por gênero e indiferentes) e os respectivos comandos normativos necessários para os tutelar.

Nesse passo, de acordo com São Tomás, à Lei compete ordenar os atos bons por gênero, o que, nitidamente, manifesta-se como um Bem. Também é tarefa da Lei proibir e punir os atos maus por gênero, o que, por óbvio, é igualmente um Bem. E, por fim, cabe à Lei permitir os atos indiferentes. Estas Leis permissivas ostentam a qualidade de Lei? Cícero, conforme salientado acima, não nos dá essa resposta (por mais que nós tenhamos assim concluído). São Tomás, entretanto, sim, no seguinte excerto: “são por seu gênero

---

<sup>699</sup> Cícero aborda esse tema na seguinte passagem: “Alguns filósofos, todavia (...), se empenham em pôr o sumo bem numa esfera que está fora do nosso poder; (...) não se preocupam senão com a alma, conquanto não possamos conceber a alma mesma senão unida a um corpo; e desse modo não se contentam com a virtude, apeteendo também a indolência. (...) É minha opinião perfeita e ampla a dos que, buscando o sumo bem do homem, não deixam nenhuma parte da sua alma nem do seu corpo despojada de tutela”. CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal. Op. cit.*, p. 136 (4.XIV).

atos indiferentes e a respeito destes cabe à lei permitir. E podem ainda dizer-se indiferentes todos os atos que são pouco bons ou pouco maus”<sup>700</sup>.

O Doutor Angélico, portanto, aborda com maior detalhes que o Orador a questão das Leis Permissivas (ou amorais), ao expressamente integrar o preceito de permitir ao conceito genérico de *Lex*, conferindo, assim, contornos mais delimitados à ideia de Direito – sobretudo de Direito Positivo – e nitidamente complementando as bases jusfilosóficas assentadas por Cícero e pelo Direito Romano.

Estas considerações – e as demais colocações trazidas acima – compreendem todas as hipóteses em que o jusnaturalismo tomista complementa o do Arpinata? Certamente não. Ao longo deste próprio trabalho trouxemos outros pontos de convergência e complementariedade entre os autores em comento, cuja relevância, inclusive, não é menor<sup>701</sup>, tais como: a mutabilidade do Direito Natural, a imprescindibilidade da promulgação da *Lex*, a revogabilidade da Lei Humana pelo costume; o caráter fragmentário e subsidiário do Direito Positivo, etc.

Todas estas questões são trabalhadas por São Tomás e contribuem para a melhor delimitação conceitual seja do *Jus Naturale*, seja da Lei Humana, e evidenciam o quanto a jusfilosofia do Doutor Angélico agrega à do Arpinata. Diante desse contexto, podemos afirmar que existe entre os autores um nível real de compatibilidade e complementariedade, que nos autorize, inclusive, a aconselhar que sua leitura seja, ou ao menos deveria ser, realizada em conjunto?

Nossa resposta para esta pergunta é, sem dúvidas, afirmativa. Nada impede, por óbvio, que as jusfilosofias de Cícero e Tomás de Aquino sejam analisadas de forma separada. Não há, portanto, um nível de interdependência entre elas que faça com que, para a compreensão do pensamento do Aquinata, seja necessário o estudo do Orador. Não é isso o que se quer dizer.

Todavia, a nosso sentir, o estudo correlacionado dos dois autores traz um grau de profundidade e clareza ao conceito de Direito Natural que, certamente, não teríamos se fizéssemos apenas o exame isolado de cada um deles. Enxergamos no elo entre Cícero e Tomás de Aquino, portanto, algo semelhante à relação entre Galileu e Newton. Afinal,

---

<sup>700</sup> Além dos que, por falha nossa, porventura não foram abordados neste trabalho.

<sup>701</sup> SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. IV. Op. cit., p. 545 (q92.a2).

podemos teorizar que, sem o Orador, o conceito de *Lex Naturale* não teria chegado à Tomás de Aquino (ou, pelo menos, não da forma como chegou). Por outro lado, sem São Tomás, a ainda embrionária ideia ciceroniana de Direito Natural, possivelmente, não teria alcançado seu esplendor. O Aquinata, portanto, completa, metaforicamente, o círculo que havia sido iniciado com o pensamento ciceroniano.

É por estas razões que asseveramos, não só neste capítulo conclusivo, mas ao longo de toda nossa tese, que existe esta relação de complementariedade entre Cícero e Tomás de Aquino, relação esta que demonstra, claramente, o papel determinante que o Orador desempenha na edificação do jusnaturalismo tomista.

Este papel, logicamente, não é exercido de forma isolada. Tomás de Aquino recebe influxos da filosofia clássica, de outros pensadores e textos romanos (dentre os quais se destaca Ulpiano, o código de justiniano, etc.), do vasto pensamento construído ao longo do Medievo e, também, do valiosíssimo trabalho dos glosadores. Além disso, há a inegável criatividade e originalidade de Tomás de Aquino, que a todo momento transborda em suas obras. Todavia, sentimos perfeitamente confortáveis em afirmar que, dentre esta amálgama de influências, Cícero sobressai – ele, no que concerne a jusfilosofia de São Tomás, é seu principal interlocutor.

Em Cícero, pode-se perceber o próprio desabrochar do conceito incipiente de Direito Natural, tarefa esta cumprida pelo Orador por meio do exame e da combinação de variadas tradições da filosofia grega, nominalmente do platonismo, do aristotelismo, da *Stoa* e do ceticismo acadêmico. É a partir deste rico legado da ética helênica, combinado com a engenhosidade e pragmatismo da jurística romana, que o Orador dá os passos iniciais para a edificação do *Jus Naturale*, sendo ele o primeiro pensador do ocidente que, de forma mais assertiva, concebeu o agir moral sob o prisma da juridicidade – enquanto conceito bilateral e tributivo – e não apenas de voluntariedade, como fazia a ética grega.

Por outro lado, se Cícero merece o crédito de ter sido o propulsor da ideia de Direito Natural enquanto Lei no sentido próprio do termo, Tomás de Aquino, certamente, deve ser reconhecido como o grande responsável por lhe conferir a necessária lapidação e sistematicidade. Conforme ressaltamos acima, o conceito ciceroniano de *Jus Naturale*, embora extremamente original e inovador, é ainda muito abstrato e carece de uma definição que o torne mais acessível.

São Tomás, nesse passo, herda todo o arcabouço jusfilosófico empreendido não apenas por Cícero, mas também pela tradição helênica clássica e medieval, e lhe confere devida inteligibilidade, combinando-o, inclusive, com o magnífico estudo do Direito Romano conduzido pelos glosadores. Tomás de Aquino, portanto, situa o Direito Natural dentro de um verdadeiro sistema e, conforme postulamos em nossa hipótese, tanto oferece uma definição mais concreta e compreensível do conceito de *Jus Naturale*, diferenciando-o da *Lex Aeterna* e da Lei Divina, quanto elucida a maneira pela qual este conceito se comunica com a Lei Humana.

Não é fortuito, dessa forma, que vários pensadores da contemporaneidade considerem o jusnaturalismo tomista como o *apex* do Direito Natural clássico. Como bem aponta Nemeth, a “sofisticação e a certeza de São Tomás são triunfais para sua teoria da Lei Natural, que delineia uma série de preceitos e princípios como nenhum outro pensador sobre o tema em questão”<sup>702</sup>.

É, justamente, dentro destas premissas, que devemos pensar a conexão e a complementaridade entre o jusnaturalismo ciceroniano e o jusnaturalismo tomista. Não se trata, aqui, de uma mera relação de semelhança ou mesmo de compatibilidade, mas sim de uma verdadeira relação de continuidade e evolução, de forma que, se Cícero pode ser enxergado como termo inicial da teoria jusnaturalista, o Doutor Angélico, certamente, pode ser visto como seu momento de esplendor.

O Orador edifica as bases da teoria do Direito Natural. Ele combina de forma coerente e coesa toda sua imensa bagagem sobre a filosofia moral helênica e lhe confere contornos jurídicos, oferecendo assim um conceito pioneiro, embora ainda rudimentar, de *Jus Naturale*. São Tomás de Aquino, a seu turno, apreende este conceito primário de *Lex Naturalis* e, unindo-o às tradições jusfilosóficas clássicas e medievais, confere-lhe acabamento, precisão e inteligibilidade, alçando-o, com isso, ao ponto mais elevado do saber do Direito Natural.

---

<sup>702</sup> “Sophistication and certitude of St. Thomas wins the day for his theory of natural law delineates a series of precepts and tenets unlike any other thinker on the subject matter”. NEMETH, Charles. *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas*. Op. cit., p. 126.

### ***Post Scriptum*: os desafios do Direito Natural na era contemporânea**

Neste ponto, após empreendido o esforço de expor os pensamentos de Cícero e Tomás de Aquino e evidenciar a relação de complementariedade que une suas jusfilosofias, questionamos: qual a relevância do presente trabalho para o cenário jurídico hodierno? Esta pergunta remete, de fato, à indagação que fizemos nas primeiras linhas de nossa Introdução, qual seja: por que, ainda hoje, devemos estudar o jusnaturalismo clássico?

Trata-se, certamente, de uma questão complexa e multifacetada, que comporta inúmeras respostas. Contudo, em nossa opinião, a compreensão da crise ética da Modernidade e de seus reflexos jusfilosóficos nos oferece um caminho inicial. Todo conflito ético porta consigo uma erupção de liberdade. Ele representa a vontade do Homem de se desatar de um *ethos* que não mais corresponde aos seus anseios e de se lançar em busca de novos fundamentos que orientem seu agir moral. E, na era Moderna, esse apetite por emancipação se torna visivelmente manifesto.

O contexto histórico vivido no início da Modernidade, em certos aspectos, é muito semelhante ao que vivemos ainda hoje. Ele é um tempo de libertação, de imanentização do ser Humano, de confiança na capacidade ilimitada do *logos* e da ciência. Ele convoca a secularização do poder político, concebendo o governo e o Estado como algo temporal e, conseqüentemente, como algo sujeito à pura razão do Homem. Nele, também se percebe a irrupção estrondosa do pensamento científico e a crença na capacidade do Homem de superar as intempéries e os obstáculos da Natureza, conquistando-a.

Essa nova forma de pensar característica da Modernidade, contudo, opera gradualmente a desconstrução do *ethos* greco-cristão que a precedia. A forte chegada do pensamento científico, propulsionada pela revolução copernicana e pela física de Newton e Galileu, modifica substancialmente a relação que, na Antiguidade e no Medievo, percebia-se entre Homem e *Natura*. Em suma, na era Moderna, o fundamento transcendental do qual se extraía o próprio conceito de Bem supremo passa a ser, paulatinamente, desconstruído<sup>703</sup>, e a Natureza, que outrora era enxergada em sua plenitude e precisão, e

---

<sup>703</sup> Nesse sentido leciona Lima Vaz: “Com efeito, não é mais o mundo das essências inteligíveis em si, a cuja ordem universal e eterno e o homem deve submeter-se, que se propõe como objeto à contemplação do Sábio. O inteligível passa a ser construído, de alguma sorte, pela própria ciência e a sua verdade é uma

figurava como norte teleológico da *práxis*, passa a ser vista como o objeto por excelência da razão técnico-científica. A imutabilidade e perfeição da *physis*, assim, dão lugar ao empirismo do *logos* científico moderno, denotado pela primazia do saber *poiético*<sup>704</sup>.

Esta nova racionalidade tecno-científica que exsurge na Modernidade projeta seus efeitos sobre os três grandes pilares da teoria da *práxis*, quais sejam, a Ética, a Política<sup>705</sup> e o Direito, esvaziando a ideia de Bem que figurava como *apex* conceitual e instância de referência da materialidade do *nómos*, e condicionando a forma como o agir humano e as estruturas de poder passam a ser organizadas.

Assim, a filosofia empírico-racionalista do séc. XVII, cuja vertente jurídico-política se consubstancia nas teorias contratualistas, na esteira de sua pretensão antropocêntrica e racionalista, traz uma concepção de sociedade que preconiza o homem como um ser atomizado, remetendo seu conceito de liberdade a um estado de natureza hipotético que se encontra em perpétuo conflito com a experiência real.

Há no contratualismo<sup>706</sup>, portanto, uma constante tensão entre a liberdade idealizada no estado natural e a egoística realidade da sociedade civil, fato este que implica diretamente no projeto de Estado contemplado pelo pensamento moderno, o qual, assumindo para si os traços da racionalidade hipotético-dedutiva, passa a enxergar a sociedade como um dentre os vários campos experimentais das ciências, para o qual se deve conceber uma

---

verdade verificável segundo os procedimentos experimentais hipotético-dedutivos que constituem a estrutura empírico-formal da ciência”. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. O *ethos* e a atividade Científica. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 34, p. 45-73, 1974, p. 55.

<sup>704</sup> Ver: VILA NOVA, Sebastião. Introdução. In: SALDANHA, Nelson. *Romantismo, Evolucionismo e Sociologia*. figuras do pensamento social do século XIX. Recife: editora Massangana, 1997, p. 1.

<sup>705</sup> Como bem leciona Karine Salgado: “o processo de reestruturação das formas de exercício do poder também prossegue no século XIII, que irá rever os meios de atuação dos príncipes e a relação do poder que estes estabelecem perante a sociedade. Há um grande fluxo de obras dedicadas ao assunto e que procuram não só rever a sua posição, bem como orientá-los no uso do poder” (SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana*. Por que a essência não chegou ao conceito? *Op. cit.*, p. 119). É neste cenário, marcado pela imanentização do poder que, até então, encontrava-se fortemente vinculado à matriz religiosa, que exsurge o momento que Joaquim Carlos Salgado denominou de Estado Técnico Moderno. Esta nova forma emergente de Estado é marcada por se despojar das características finalísticas que herdara da era clássica da filosofia, de forma que o exercício do poder passa a ser enxergado como um objeto autônomo em relação aos demais campos do saber prático. Ver: SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, 1998.

<sup>706</sup> É importante destacarmos que, aqui, estamos tratando do jusnaturalismo contratual em suas linhas gerais e destacando apenas suas características mais marcantes. Há, contudo, diferenças substanciais entre cada um dos pensadores jusnaturalistas, diferenças estas que, inclusive, resultam em concepções de Estado não somente diversas, mas, frequentemente, até opostas.

solução através de um modelo que logre garantir ao homem atomizado, dentro da esfera do contrato social, a maximização de seus direitos<sup>707</sup> e liberdades individuais.

Neste cenário, o conceito de Direito Natural é reduzido a uma mera situação jurídica ideal, na qual se logra conferir ao Homem o máximo de liberdades individuais, sem que isso afete o adequado funcionamento da sociedade civil. O Direito, portanto, perde seu norte valorativo, de forma que a estrutura jurídica do Estado passa a ser concebida não para se alcançar a ideia de Bem, mas sim para balancear a concepção de liberdade que o Homem, atomizado e egoisticamente, quer para si, e aquilo que o Estado pode lhe garantir, sem que sua marcha seja prejudicada e que, com isso, retorne-se à temida sociedade civil.

Assim, o jusnaturalismo contratualista, no afã de expurgar o Estado absoluto e extrair do Direito a Ideia de Bem construída ao longo da história, relega o *Jus Naturale* à posição de um mero conjunto utópico de liberdades que deve servir de farol para o Estado liberal Burguês, conjunto este desprovido de um fundamento axiológico primário que o oriente, à exceção da própria liberdade negativa do indivíduo em face do Estado. Como bem aponta José Luiz Quadros de Magalhães: “em outras palavras, há liberdade à medida que não há intervenção do Estado na esfera privada”<sup>708</sup>. É esta concepção enfraquecida do Direito, lastreada em bases racionais, mas praticamente despida de bases valorativas, que abre caminho para o surgimento do positivismo jurídico e, conseqüentemente, para as nefastas e desumanas experiências totalitárias sentidas no século XX.

O jusnaturalismo contratualista e o normativismo jurídico, dessa forma, não devem ser pensados como ideias antagônicas, mas, antes, como etapas sucessivas de um processo gradual que, a despeito de almejar o primado da razão, culmina na aniquilação do finalismo da Ideia de Bem como instância ordenadora do *nómos*. Portanto, o que se inicia, na aurora da Modernidade, com a pretensão de se pensar o Direito sob bases racionais, resulta, ironicamente, na completa separação entre Direito e Virtude, tornando o ordenamento

---

<sup>707</sup> Colacionamos, nesse sentido, a preciosa lição de José Luiz Borges Horta: “liberal e democrático, o Estado de Direito nasce com a definitiva marca da racionalidade. (...) A racionalidade, ali, significa acima de tudo a organização racional, mediante as técnicas jurídicas de estruturação do poder. (...) Torna-se basilar, assim, estabelecer um real controle do Estado pelo homem. Daí a ênfase dada à própria estrutura formal do poder. (...) Formalizar o poder e consagrar o homem como detentor de direitos: eis, em síntese, a receita indelével do liberalismo”. HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alamaeda, 2011, p. 84

<sup>708</sup> MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. *Direito Constitucional, Tomo III: Teoria da Constituição*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006, p. 12.

jurídico vulnerável e suscetível a ser dominado por qualquer projeto político que, forçosamente, venha prevalecer em determinado momento histórico<sup>709</sup>.

Em outras palavras, com o advento da Modernidade e de todo o influxo científico que ela carrega, o próprio critério de validade Direito – que, na Antiguidade e no Medievo era representado pelo conceito de *Lex Naturalis* – perde-se, e passa a ser a pura vontade do legislador, concretizando assim a situação de arbitrariedade que, séculos antes, o próprio São Tomás de Aquino havia tentado alertar<sup>710</sup>.

Esta intrincada conjuntura ético-política é a herança que a filosofia pós-hegeliana<sup>711</sup> deixa para o século XX, conjuntura esta que se estende, ainda, aos dias atuais, e que se

---

<sup>709</sup> Apesar das considerações feitas acima, é importante ressaltarmos que o objetivo deste texto não é propor um olhar negativo sobre a Modernidade ou Contemporaneidade. Isso, inclusive, sequer seria recomendado. Afinal, não seria sábio da nossa parte classificar em termos tão absolutos, vale dizer, como bom ou mau, um período histórico tão vasto, complexo e rico. Boa parte daquilo que é considerado benéfico nos dias de hoje, inclusive, é fruto do cientificismo que floresceu na Modernidade. E estes benefícios não se restringem apenas à seara tecnológica. No âmbito ético-filosófico, por exemplo, podemos citar as belas e instigantes contribuições lançadas pela ilustração e pelo idealismo alemão. No campo da Política, embora tenhamos destacado os efeitos potencialmente lesivos trazidos pela desconstrução da Ideia de Bem, é evidente que a separação entre o poder secular e o poder divino foi não só salutar, mas também fundamental para a pretensão de se construir um Estado livre. É na era moderna e no seio das teorias contratualistas, inclusive, que efetivamente se constrói a ideia de liberdade do indivíduo frente ao Estado, tão cara e importante para a sociedade contemporânea. E, por fim, na seara jurídica, a Modernidade trouxe um refino técnico-científico para o conceito de Direito que não pode ser ignorado, mesmo diante das pertinentes críticas que podem ser atribuídas tanto ao positivismo jurídico quanto ao jusnaturalismo contratual.

<sup>710</sup> A crítica da Kérvegan é pontual ao expor este traço do positivismo jurídico: “o normativismo jurídico esquece, ou finge esquecer, que uma norma não saberia produzir, por si própria, as condições de sua efetuação, que a facticidade de uma ordem jurídica concreta não é dedutível da coerência formal de seu fundamento normativo. Ignorando, ou fingindo ignorar que ‘a ideia do direito não pode efetuar-se por si mesma’, o normativismo contorna a questão da decisão, ou então a recusa como extrajurídica. Ora, é justamente esse elemento irredutível – o direito tem vocação para informar a efetividade social e política – que provoca a deficiência da ideia da norma, ou do sistema de normas”. KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. O político entre a especulação e a positividade*. Trad. por Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006, p. 7.

<sup>711</sup> Conforme leciona Lima Vaz: “não obstante a tentativa do próprio Kant para reconstruir uma metafísica no terreno da razão prática como “Metafísica dos costumes” e mesmo para definir os “Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza”, e o titânico esforço do Idealismo alemão, sobretudo de Hegel, para retomar a ambição especulativa da antiga Metafísica numa perspectiva historicocêntrica, a razão moderna entra decididamente, nos tempos pós-hegelianos, na sua época pós-metafísica. Nela a desconstrução da Metafísica prossegue a partir de vários ângulos, e essa parece mesmo ser a mais constante tarefa dos epígonos de Hegel”. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Razão Moderna. Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, v. 22, n. 68, p. 53-85, 1995, p. 62.



manifesta, politicamente, na forma do famigerado estado poiético burotecnocrata<sup>712</sup>. Nessa toada, na precisa análise de Lima Vaz: “a busca de um novo fundamento universal para o Direito passa a ser o desafio maior lançado diante da reflexão ética e política da modernidade”<sup>713</sup>. Não se trata, contudo, de uma tarefa fácil, e é por esta razão que, ainda hoje, mostra-se tão fundamental o estudo do jusnaturalismo.

O cenário jusfilosófico pós-segunda guerra mundial, em vista das atrocidades cometidas pelos Estados totalitários do século XX, e da real possibilidade de aniquilação da própria existência humana representada pela guerra fria, é, ao menos, uníssono em reconhecer que o caminho a ser seguido está na reaproximação entre o Direito e a Ética, ou, em termos mais precisos, entre o Direito Positivo e o Direito Natural<sup>714</sup>, recuperando-se, assim, o valioso legado erigido pelo jusnaturalismo clássico<sup>715</sup>.

A reaproximação entre Direito Natural e Direito Positivo, contudo, não pode ser operada simplesmente se apagando o grande influxo de experiências e conhecimentos oriundos da Modernidade e da Contemporaneidade, na ingênua busca de se retornar ao *status quo ante* da filosofia clássica. Afinal, a marcha da história ocorre não por meio da

---

<sup>712</sup> Salgado define o estado poiético burotecnocrata na seguinte lição: “A lógica da burotecnocracia é perversa: depois de estabelecer as premissas da operação econômica, ainda que erradas, produzindo fatos, aparência de fatos, números, profecias, argumenta com o fato poieticamente consumado (por ela produzido), com a ameaça da catástrofe, o argumentum ad terrorem, através do qual se sacrificam direitos, se submete a autoridade política, se instabiliza o sistema democrático, acenando com reformas constitucionais, que a possível falta de competência de administrar dentro das regras democráticas exige para remover pseudo empecilhos constitucionais. E vai-se de empiria a empiria, subjugando o político e o jurídico, até que ocorra uma reação do sistema”. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, 1998, p. 7.

<sup>713</sup> LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia II, Op. cit.*, p. 169.

<sup>714</sup> É pontual, nesse sentido, a lição de Miguel Reale, ao apontar esta complementaridade entre a Lei Humana e o *Jus Naturale*: “Há, pois, uma diferença fundamental entre esses dois grupos de leis, das leis físicas e das leis éticas, de ordem causal umas, teleológicas as outras; insancionáveis as primeiras, sancionáveis as segundas; leis não referidas ao mundo dos valores, as físicas; leis essencialmente axiológicas, as que regem o mundo do direito ou da Moral. São dois mundos, que não se repelem nem se excluem, mas, ao contrário, se completam, porque na base do mundo da cultura está sempre o mundo da natureza”. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva. 2013, p. 258.

<sup>715</sup> O documento jurídico que manifesta esta reaproximação, sob o manto da ideia de solidariedade, é a Declaração Universal dos Direitos do Homem. Como bem leciona José Luiz Borges Horta: “um novo valor, como aponta Bonavides, vai passar a ocupar o centro das indagações da Teoria do Estado: o valor da solidariedade. Assim, surge em 10 de setembro de 1948 a Declaração Universal dos Direitos do Homem, documento de enorme importância histórica e que situamos como o marco inicial do Estado democrático de Direito”. HORTA, José Luiz Borges. História, Constituições e Reconstitucionalização do Brasil. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 94, p. 121- 156, 2006, p. 143.

destruição, mas por meio da reconstrução. Trata-se de um eterno movimento dialético de olhar para o passado, projetar o futuro e transformar a potência do presente em ato.

Dessa forma, é imperioso investigarmos as contribuições jusfilosóficas oferecidas pelo saber clássico e medieval, como fizemos neste trabalho, não no escopo de as revivermos, mas sim de as conjugarmos tanto com o primor técnico da razão legatários da racionalidade hipotético-dedutiva moderna, quanto com o próprio *ethos* característico da contemporaneidade, *ethos* este que, invariavelmente, situa-se dentro da *modus vivendi* da burguesia e do Estado liberal burguês, conforme leciona Sebastião Vila Nova:

Vivemos o ciclo burguês da história, aquele que sucede ao ciclo aristocrático-estamental no mundo europeu, a partir da Revolução Industrial, firmando suas bases no século XIX (...). É, portanto, somente nos meados do século XIX que a burguesia começa de fato a tomar as rédeas da história ocidental. Vivendo o ciclo burguês da história, somos, queiramos ou não, herdeiros do Iluminismo, independentemente de qualquer possível inclinação ideológica<sup>716</sup>.

É, portanto, apenas a partir deste ininterrupto movimento dialético de negação, afirmação e supressão que lograremos edificar uma teoria jusnaturalista contemporânea que ofereça, de fato, uma resposta adequada ao niilismo ético que ainda hoje se percebe. Uma das contribuições mais valiosas nesse sentido, inclusive, é trazida pelo grande jusfilósofo mineiro e professor da Casa de Afonso Pena, Joaquim Carlos Salgado, que, sem dúvida, situa-se na copa da árvore da jusfilosofia contemporânea<sup>717</sup>.

<sup>716</sup> VILA NOVA, Sebastião. Introdução. In: SALDANHA, Nelson. *Romantismo, Evolucionismo e Sociologia*. Op. cit., p. 1.

<sup>717</sup> Salgado, lastreado no pensamento filosófico de Hegel e nos ensinamentos de Lima Vaz, traz uma perspectiva revigorante e original à própria forma de se enxergar o papel ocupado pelo Direito no cenário sociopolítico, postulando que ele representa o farol máximo da eticidade, invertendo assim a proposição aventada pela teoria do mínimo ético. O pensamento de Salgado, dessa forma, postula que o Direito ocupa não a base da pirâmide ética, e sim o seu cimo. Ele, portanto, não é apenas a ordem normativa cuja função precípua é salvaguardar determinados valores mínimos indispensáveis constituídos pelo movimento circular do *ethos*. Pelo contrário, o Direito é a ordem normativa que consubstancia, precisamente, os valores mais altos e caros instituídos pelo *ethos* histórico – o *maximum* ético, a expressão jurídica do justo, revestida de bilateralidade, tributividade e força aparelhada do Estado. Nas palavras do jusfilósofo mineiro: “o direito é um processo de revelação, tribuição e garantia de valores no plano do bem comum, segundo a ideia de justiça; é solução de conflito de interesses no plano da coexistência ou da ordem, mas com pretensão de solução justa dos conflitos. É, ainda, técnica ou metódica que precede a normatização do fato por meio dos institutos jurídicos, portanto, da ciência, e da valoração do justo, portanto, da Filosofia do Direito”.

Outra evidência manifesta do esforço intelectual empreendido ao longo da segunda metade do século XX e deste século XXI para se repensar as bases ético-filosóficas do Direito, em nossa opinião, é a ressignificação do papel ocupado pelo princípio da Dignidade Humana. A ideia da Dignidade Humana, de fato, não é nova, sendo autorizado afirmarmos que sua edificação se desdobra ao longo da própria história da humanidade. Contudo, é apenas a partir das eras Moderna e Contemporânea que ele, efetivamente, alcança seu momento de plenitude<sup>718</sup>, e passa a se projetar não somente sobre a esfera ética, mas também, e principalmente, sobre a esfera jurídica, figurando como instância valorativa de filtragem para a produção e positivação tanto das normas legais quanto das normas constitucionais, dando lastro, assim, às regras jurídicas limitadoras do poder estatal, bem como ao conjunto de direitos intrínsecos ao homem, que hoje denominamos Direitos Fundamentais<sup>719</sup>.

Este protagonismo conferido à Dignidade Humana, certamente, rompe com a tradição do jusnaturalismo contratualista e evidencia a recuperação da concepção clássica do Direito Natural no contexto hodierno, já que institui como fundamento de validade e medida das normas jurídicas um preceito cuja materialidade é externa à relação “estado de natureza x sociedade civil”; um princípio, assim, Ético. A Dignidade Humana representa um dos principais, talvez o principal, ponto de entrelace entre as ordens do Direito e da Ética, consubstanciando, assim, a reaproximação entre *Jus* e Moral que dá nota ao

---

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo. Fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Op. cit., p. 26.

<sup>718</sup> Ver: SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana*. Por que a essência não chegou ao conceito? Op. cit., p. 169.

<sup>719</sup> Paulo Gustavo Gonet Branco discorre sobre esta posição ocupada pelo princípio da Dignidade Humana, na seguinte passagem: “Não obstante a inevitável subjetividade envolvida nas tentativas de discernir a nota de fundamentalidade em um direito, e embora haja direitos formalmente incluídos na classe dos direitos fundamentais que não apresentam ligação direta e imediata com o princípio da dignidade humana, é esse princípio que inspira os típicos direitos fundamentais, atendendo à exigência do respeito à vida, à liberdade, à integridade física e íntima de cada ser humano, ao postulado da igualdade em dignidade de todos os homens e à segurança. É o princípio da dignidade humana que demanda fórmulas de limitação do poder, prevenindo o arbítrio e a injustiça (...). Os direitos e garantias fundamentais, em sentido material, são, pois, pretensões que, em cada momento histórico, se descobrem a partir da perspectiva do valor da dignidade humana”. MENDES, Gilmar; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de Direito Constitucional*. 16ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2021, p. 112.

jusnaturalismo contemporâneo<sup>720</sup>, bem como a resignificação que se deu ao papel da Constituição nas últimas décadas<sup>721</sup>.

Nem por isso, contudo, estão superados os desafios de nossos tempos. Por um lado, a jusfilosofia do pós-segunda guerra mundial tem se mostrado sensível à necessidade de que o Direito se abra ao influxo de valores metajurídicos, retomando assim o finalismo da Ideia de Bem que denotava o jusnaturalismo clássico. Por outro lado, nota-se que, a despeito do esforço empreendido pela teoria do Direito hodierna, nossa realidade está ainda muito distante de concretizar, em proporções universais, o macroprincípio da Dignidade Humana e os Direitos do Homem dele derivados, situação esta que, no caso específico do Brasil, é de gritante evidência e gravidade.

---

<sup>720</sup> É nesse sentido a lição de Bernardo Gonçalves: “para os teóricos do constitucionalismo contemporâneo, direitos – como a vida, propriedade, liberdade, igualdade, dentre outros –, apenas encontram uma justificativa plausível se lidos e compatibilizados com o postulado da dignidade humana. Afirmam, portanto, que a dignidade seria um superprincípio, como uma norma dotada de maior importância e hierarquia que as demais, que funcionaria como elemento de comunhão entre o Direito e a moral, na qual o primeiro se fundamenta na segunda, encontrando sua base de justificação racional”. FERNANDES, Bernardo Gonçalves. *Curso de Direito Constitucional*. 13ª ed. Salvador: Juspodivm, 2021, p. 351.

<sup>721</sup> Em suas primeiras manifestações, logo após as revoluções liberais, a Constituição representava a consubstanciação jurídica do Estado Liberal Burguês, sendo sua função primordial elencar os dois principais vetores deste modelo de organização política, quais sejam, a liberdade individual, garantida por meio abstenção da ingerência estatal em assuntos privados, e o direito fundamental à propriedade privada. Para além disso, a Lei Magna era enxergada em grande medida como norma programática, que fixava valores que, na maioria das vezes, revelavam-se distantes da realidade. Esta conjuntura se modifica significativamente após a segunda guerra mundial e à luz do constitucionalismo contemporâneo, que, lastreado na premissa da reaproximação entre Direito e Ética que caracteriza o juspositivismo, tem alçado a Constituição, gradualmente, à posição de Constituição real – entendida como o “conjunto de forças políticas, ideológicas e econômicas operantes na comunidade e decisivamente condicionadoras de todo o ordenamento jurídico” (CANOTILHO, J. J. Gomes. *Direito constitucional e teoria da Constituição*. 3. ed. Coimbra: Almedina, 1999, p. 67) – e protagonista na concretização dos Direitos Fundamentais, destacando-se como uma norma jurídica com pretensão de eficácia plena. Na lição de Luís Roberto Barroso: “Uma das grandes mudanças de paradigma ocorridas ao longo do século XX foi a atribuição à norma constitucional do status de norma jurídica. Superou-se, assim, o modelo que vigorou na Europa até meados do século passado, no qual a Constituição era vista como um documento essencialmente político, um convite a atuação dos Poderes Públicos. A concretização de suas propostas ficava invariavelmente condicionada à liberdade de conformação do legislador ou a discricionariedade do administrador. Com a reconstitucionalização que sobreveio a 2ª Guerra mundial, este quadro começou a ser alterado. (...) Atualmente, passou a ser premissa do estudo da Constituição o reconhecimento da sua força normativa, do caráter obrigatório e vinculante de suas disposições”. BARROSO, Luís Roberto. *Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito: o triunfo tardio do Direito Constitucional no Brasil*. Disponível em: [https://www.conjur.com.br/2006-abr-26/triunfo\\_tardio\\_direito\\_constitucional\\_brasil/](https://www.conjur.com.br/2006-abr-26/triunfo_tardio_direito_constitucional_brasil/). Acesso em: 10/07/2024.

Basta, para tanto, olharmos para os índices de desenvolvimento socioeconômicos do nosso país, tais como o IDH, o Ideb, as taxas de desemprego e de mortalidade infantil, o percentual de subregistro, bem como para o nível de desigualdade social e para a discrepância na distribuição de renda. Não há como não reconhecermos que os Direitos Fundamentais positivados na Constituição estão muito longe de ser verificados no plano concreto, e que, em incontáveis aspectos, vemos no Brasil a consagração de um estado de coisas inconstitucional<sup>722</sup>. José Luiz Borges Horta, em um texto de 2005, já apontava para essa discrepância. Vejamos:

a Constituição Federal de 1988 formaliza sua adesão ao Estado Democrático de Direito já em seu primeiro artigo. Urge, então, que proporcionemos respostas à altura do Texto, que preencham as insofismáveis lacunas que vão das Constituição formal à vigência plena (e plenificadora) do Estado Democrático de Direito<sup>723</sup>. (...) A cidadania e seu plexo de direitos, outrora fé inabalada, hoje não passam de desilusão. Alguns direitos tornaram-se efetivos (sobretudo no tocante à igualdade e não discriminação e ao respeito à diferença); outros, páginas vazias e arriscadas (direito ao trabalho, à educação, à saúde, à previdência). Avançamos em direitos individuais e transindividuais; retrocedemos em direitos sociais e econômicos.<sup>724</sup>

Esta manifesta divergência entre o que está previsto na Constituição e a árdua realidade fática dos brasileiros demonstra o quanto ainda falta para concretizarmos o ideal de Dignidade Humana, mesmo em seus níveis mais basilares, no intuito de garantir a todos, ao menos, o mínimo existencial<sup>725</sup>. E não é só isso. Em vários pontos, tristemente, podemos

---

<sup>722</sup> Eduardo Sousa Dantas conceitua o estado de coisas inconstitucional como “casos de violações massivas e generalizadas de direitos fundamentais decorrentes de deficiências nos arranjos institucionais do Estado”. DANTAS, Eduardo Sousa. Ações Estruturais, Direitos Fundamentais e o Estado de Coisas Inconstitucional. *Revista Digital Constituição e Garantia de Direitos*, v. 9, n. 2, p. 155–176, 2017, p. 157.

<sup>723</sup> HORTA, José Luiz Borges. História, Constituições e Reconstitucionalização do Brasil. *Op. cit.*, p. 144.

<sup>724</sup> *Ibidem*, p. 150-151.

<sup>725</sup> Conforme definição de Ricardo Lobo Torres, a teoria do mínimo existencial se baseia na premissa de que “há condições mínimas de existência humana digna que não podem ser objeto de intervenção do Estado, e que ainda exige prestações estatais positivas. O mínimo existencial não tem dicção constitucional própria nem conteúdo específico. (...) O mínimo existencial está implícito nos princípios constitucionais que o fundamentam, como o da igualdade, o do devido processo legal, o da livre iniciativa, etc., abrangendo qualquer direito, ainda que originariamente não fundamental, (...) considerado em sua dimensão essencial e inalienável”. TORRES, Ricardo Lobo. O Mínimo Existencial e os Direitos Fundamentais. *Revista de Direito da Procuradoria Geral*. Rio de Janeiro, v. 42, p. 69-78, 1990, p. 69.

observar que retrocedemos enquanto espécie, se nos compararmos às primeiras décadas do século XXI. Somos menos tolerantes à diferença e mais fechados ao discurso inteligente e a opiniões contrárias, situações estas que, diante do acovardamento do Congresso Nacional para discutir e legislar temas sociais sensíveis e de alta complexidade<sup>726</sup>, tendem apenas a se agravar.

A era da informação e do conhecimento, que era tão prenunciada pela revolução tecnológica do final dos anos 90, simplesmente não aconteceu, já que, apesar de termos mais acesso que nunca, o conteúdo que consumimos é, em termos gerais, cada vez mais desprovido de qualquer qualidade e finalidade educacional<sup>727</sup>.

É este cenário instigante, mas repleto de desafios, que, certamente, coloca-se defronte o jusnaturalismo contemporâneo. Neste paradigmático momento histórico, palco da maior revolução tecnológica que já existiu, como pensar na reaproximação entre o

---

<sup>726</sup> Mais preocupados com atender aos anseios de sua base eleitoral que, efetivamente, com discutir, positivar e promulgar normas que afetem positivamente nossa sociedade e o Brasil, nossos representantes no Senado e na Câmara dos Deputados habilmente evitam qualquer discussão polêmica que possa resultar na perda de votos para a eleição seguinte. Temas que dividem o eleitorado, como o casamento de pessoas do mesmo sexo, a mudança de nome e gênero de pessoas transgênero, o aborto, entre vários outros, foram todos regulamentados não pelo Parlamento, que, supostamente, deveria figurar como o centro do poder normativo do Estado Democrático de Direito, mas sim pelo STF, após enxurradas de processos que foram propostos perante as instâncias inferiores do poder judiciário. Marcelo Cattoni, em um trecho de seu livro redigido em 2003, mas que plenamente se aplicaria a hoje, corrobora a presente crítica: “Como, então, controlar legislativamente o Poder Judiciário? Primeiramente, legislar, enfrentando temas polêmicos e de relevância política e social. Não pode faltar ao Legislativo coragem para tratar sobre questões tais como a possibilidade de tratamento diferenciado para a interrupção da gravidez no caso de anencefalia em face do crime de aborto, para a extensão e sentido da Lei da Anistia de 1979 hoje, para a questão do reconhecimento das uniões homoafetivas, (...) bem como para as diversas questões, enfim, envolvendo políticas sociais, econômicas e culturais exigidas política e socialmente, para a garantia efetiva do exercício em igualdade dos direitos fundamentais, afetas ao desenvolvimento, à redistribuição e à sustentabilidade”. CATTONI, Marcelo. *Processo Constitucional*. 2ª Ed. Belo Horizonte: Pergamum, 2013, p. 453-454.

<sup>727</sup> José Luiz Borges Horta, demonstrando uma sensibilidade política sem igual, discorre sobre este tema em um artigo que, apesar de ter sido escrito em 2005, seria perfeitamente aplicável à realidade de 2024, especialmente diante dos tristes e carnavalescos processos eleitorais que temos percebido ultimamente. Vejamos: “no campo dos direitos políticos, onde era de esperar-se a maturidade da democracia brasileira, temos a absoluta despolitização da política, partidos hegemônicos semelhantes, ausência de debates ideológicos, repetição de estratégias governamentais, abolição das militâncias (...). Sombrios tempos de anomia e de anemia política”. HORTA, José Luiz Borges. *História, Constituições e Reconstitucionalização do Brasil*. *Op. cit.*, p. 151.

Direito e Ética<sup>728</sup> para além das bases conceituais já edificadas pela jusfilosofia<sup>729</sup>? Qual conceito de Bem supremo se adequaria a este modo de vida tão volúvel e que, simultaneamente, busca a estabilidade e paz de espírito, de um lado, mas também a inexaurível euforia de descobrir e introduzir o novo, de outro?<sup>730</sup> Como compreendemos, diante da liquidez que caracteriza os tempos modernos, nosso *telos* enquanto seres integrantes de um *cosmos* que vai muito além da mera realidade sensorial e imanente que experienciamos dia-a-dia? Estas são as excitantes questões que desafiam a Ética e a jusfilosofia hodierna, e sobre as quais nós, pensadores do mundo da era digital, precisamos nos debruçar.

---

<sup>728</sup> É importante salientar que a reaproximação entre Direito e Ética não vem sem seus desafios, sendo um dos principais, certamente, os excessos interpretativos cometidos pelo poder judiciário. Daniel Sarmento sintetiza bem esta crítica, no seguinte excerto: “no paradigma neoconstitucionalista, a argumentação jurídica, apesar de não se fundir com a moral, abre um significativo espaço para ela. Por isso, se atenua a distinção da teoria jurídica clássica entre a descrição do Direito como ele é, e a prescrição sobre como deveria ser. Os juízos descritivo e prescritivo de alguma maneira se sobrepõem, pela influência dos princípios e valores constitucionais impregnados de forte conteúdo moral, que conferem poder ao intérprete para buscar, em cada caso difícil, a solução mais justa, no próprio marco da ordem jurídica. Em outras palavras, as fronteiras do Direito e Moral não são abolidas, e a diferenciação entre eles, essencial nas sociedades complexas, permanece em vigor, mas as fronteiras entre os dois domínios torna-se mais porosa, na medida em que o próprio ordenamento incorpora, no seu patamar mais elevado, princípios de justiça, e a cultura jurídica começa a levá-los a sério. Porém, não há uma posição clara nas fileiras neoconstitucionalista sobre a forma como devem ser compreendidos e aplicados os valores morais incorporados pela ordem constitucional, que, pela vagueza de determinação, abrem-se a leituras muito diversificadas”. SARMENTO, Daniel. O neoconstitucionalismo no Brasil: riscos e possibilidades. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais*, Belo Horizonte, v. 3, n. 9, p. 95-133, jan./mar. 2009, p. 122.

<sup>729</sup> Mariah Brochado, no seguinte excerto, discorre sobre os desafios da jusfilosofia contemporânea: “a tecnicidade contemporânea impõe à filosofia da Tecnologia, à Ética e ao Direito reflexões sobre temas jamais cogitados, seja no âmbito das ciências, seja no âmbito da tecnologia, porque jamais postos nos termos em que hoje se anunciam: entre eles, o mais destacado e preocupante, prova do feito maior da evolução técnica de nossos dias, é a noção de inteligência artificial”. FERREIRA, Mariah Brochado. *Inteligência Artificial no Horizonte da Filosofia da Tecnologia: técnica, ética e direito na era tecnológica*. São Paulo: Editora Dialética, 2021. Kindle Edition.

<sup>730</sup> É nesse sentido a precisa lição de Bauman: “a sociedade que entra no século XXI não é menos “moderna” que a que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente. O que a faz tão moderna como era mais ou menos há um século é o que distingue a modernidade de todas as outras formas históricas do convívio humano: a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta modernização; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa (ou de criatividade destrutiva, se for o caso: de “limpar o lugar” em nome de um “novo e aperfeiçoado” projeto; de “desmantelar”, “cortar”, “defasar”, “reunir” ou “reduzir”, tudo isso em nome da maior capacidade de fazer o mesmo no futuro — em nome da produtividade ou da competitividade)”. BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 36.

## Referências Bibliográficas

*A Bíblia Sagrada*. Almeida Atualizada. Abbotsford: Zeiset, 2020, p. 1303. Kindle Edition.

AIKIN, Scott. Citizen Skeptic: Cicero's Academic Republicanism. *Symposium: Theoretical and Applied Inquiries in Philosophy and Social Sciences*, V.2, n.3, 2015, ps. 275–285.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Por Roberto Leal. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi*. Tutti e frammenti. A cura di Roberto Radice. Milão: Bompiano il pensiero occidentale, 2002.

ATKINS, E. M. Cicero. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm; HARRISON, Simon; LANE, Melissa (orgs.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ATKINS, Jed. Empires, Just Wars and Cosmopolitanism In: BÉNATOUIÏL, Thomas; ATKINS, Jed (eds.). *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

ATKINS, Jed. *Cicero on Politics and the Limits of Reason: the Republic and the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. Humanismo Jurídico. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 09-26, maio de 2010.

BARROSO, Luís Roberto. Neoconstitucionalismo e constitucionalização do Direito: o triunfo tardio do direito constitucional no Brasil. Disponível em: [https://www.conjur.com.br/2006-abr-26/triunfo\\_tardio\\_direito\\_constitucional\\_brasil/](https://www.conjur.com.br/2006-abr-26/triunfo_tardio_direito_constitucional_brasil/).

BAUMAN, Zigmund. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.



BEARD, Mary. *SPQR: uma história da Roma Antiga*. São Paulo: Planeta, 2017.

BÊCO, Arthur Castro Brasil. *O Tiranocídio em Tomás de Aquino*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2023.

BESSELAAR, José Van Den. Humanitas Romana. *Revista de História*, São Paulo, v. 31, n. 64, p. 265–286, 1965.

BETT, Richard. Pyrrho. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 2022. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/pyrrho/>>. Acesso em: 15/09/2022.

BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico: Lições de Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone Editora, 2006.

BOBBIO, Norberto. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987

BODÉÜS, Richard. *The political dimensions of Aristotle's Ethics*. Trad. Jan Edward Garret. Albany: State University of New York Press, 1993.

BOERI, Marcelo D. *Los Estoicos Antiguos*. Santiago: Editorial Universitaria, 2003.

BRITAIN, Charles. Cicero's sceptical methods: the example of the *De Finibus*. In: ANNAS, Julia; BETEGH, Gábor (orgs.). *Cicero's De Finibus: Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

BRITAIN, Charles; OSORIO, Peter. The Ciceronian Dialogue. In: BÉNATOUÏL, Thomas; ATKINS, Jed (eds.). *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

BRITAIN, Charles. Introduction. In: CÍCERO. *On Academic Scepticism*. Trad. por Charles Britain. Cambridge: Hackett Publishing Company Inc, 2006.

BRYCE, James, D.C.L. *The Holy Roman Empire*. 4a. Ed. Londres: Macmillan, 1901.

CABRAL, Gustavo César Machado; MATEUS, Rafael Cronje. A mutabilidade do justo por natureza nas interpretações escolásticas de Aristóteles: Tomás de Aquino, Domingo de

Soto, e Francisco Suárez. *História do Direito*: RHD. Curitiba, v.3, n.4, p. 56-79, jan-jun de 2022.

CANOTILHO, J. J. Gomes. *Direito constitucional e teoria da Constituição*. 3. ed. Coimbra: Almedina, 1999.

CARVALHO, Matheus. *Manual de Direito Administrativo*. Salvador: Juspodivm, 2020.

CATTONI, Marcelo. *Processo Constitucional*. 2ª Ed. Belo Horizonte: Pergamum, 2013.

Carta das Nações Unidas. Rio de Janeiro: Centro de Informação da ONU para o Brasil – UNIC  
 <<https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2017/11/A-Carta-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas.pdf>>

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.  
[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm).

Código de Processo Civil. [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm).

CÍCERO. Da Antiga à Nova Academia (Academica Posteriora). In: *Textos Filosóficos*. Livro I. 2ª Ed. Trad. Por J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2018, p. 209-238.

CÍCERO. *Dos Deveres*. Trad. por Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2007.

CÍCERO. *Dos Deveres*. Trad. Angélica Chiapeta. Martins Fontes, São Paulo, 1999.

CÍCERO. *On Academic Scepticism*. Trad. por Charles Brittain. Cambridge: Hackett Publishing Company Inc, 2006.

CÍCERO. *Discussões Tusculanas*. Trad. por Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: Edufu, 2015.

CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Trad. Carlos Ancedê Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CÍCERO. *Da Natureza dos Deuses – Livro II. De Natura Deorum – Livre II*. Trad. Willy Parede Soares. João Pessoa: Ideia, 2018.

CÍCERO. *Da República*. Coleção os pensadores. Trad. por Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

CÍCERO. Luculo (Academica Priora). In: *Textos Filosóficos*. Livro I. 2ª Ed. Trad. Por J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2018, p. 93-207.

CÍCERO. Paradoxos dos Estoicos (Paradoxa Stoicorum). In: *Textos Filosóficos*. Livro I. 2ª Ed. Trad. Por J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2018, p. 3-31.

CÍCERO. Hortênsio (Hortensius). In: *Textos Filosóficos*. Livro I. 2ª Ed. Trad. Por J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2018, p. 33-92.

CÍCERO. *Sobre as Leis*. (De Legibus). Trad. Bruno Amaro Lacerda e Charlene Martins Miotti. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2022.

CÍCERO. *Do Sumo Bem e Do Sumo Mal*. Trad. por Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CÍCERO. *Letters of Marcus Tullius Cicero*. Trans. E. S. Shuckburgh. New York, The Collier Press, 1909.

CÍCERO. *As Catilinárias*. Lisboa: Verbo, 1974.

CÍCERO. *Contre Verrès* (Annoté). (French Edition). (Kindle Locations 67-72). Panckoucke. Kindle Edition.

CÍCERO. *Sobre a Amizade*. Trad. João Teodoro D'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

CÍCERO. *Da Invenção*. In: ILUNGA, Kabengele. O *Da Invenção*, de Marco Túlio Cícero: tradução e introdução. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

CÍCERO. *Sobre a Adivinhação*. In: GRATTIS, Beatriz Ribeiro. *Sobre a adivinhação de Marco Túlio Cícero*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas, 2009.

CÍCERO. *Sobre a Natureza dos Deuses*. In: VENDEMIATTI, Leandro Abel. *Sobre a Natureza dos Deuses de Cícero*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas, 2003

COELHO, Nuno. Controversy and Practical Reason in Aristotle. In: COELHO, Nuno; HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth (eds.). *Aristotle and the philosophy of Law: theory, practice and justice*. Nova Iorque: Springer, 2013.

COLISH, Marcia. Cicero's *De officiis* and Machiavelli's Prince. *Sixteenth Century Journal*, Vol. 9, n. 4, pp. 80-93, 1978.

COPLESTON, Frederick C. *Aquinas: an Introduction to the Life and Work of The Great Medieval Thinker*. Middlesex: Penguin Books, 1955.

CUNHA, Rogério Sanches. *Manual de Direito Penal: parte geral* (arts. 1º ao 120). Salvador: Juspodivm, 2020.

DANTAS, Eduardo Sousa. Ações Estruturais, Direitos Fundamentais e o Estado de Coisas Inconstitucional. *Revista Digital Constituição e Garantia de Direitos*, v. 9, n. 2, p. 155–176, 2017.

DAVIS, Charles Henry Stanley. *Greek and Roman Stoicism and Some of its Disciples*. Epictetus, Seneca and Marcus Aurelius. Boston: Herbert B. Turner & Co, 1903.

DIO CASSIUS. *Dio's Roman History*. Trans. Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

EZÍDIO, Camila. O papel de Cícero na filosofia política de Tomás de Aquino: mudanças teóricas e sociais. *Revista Sísifo*, n. 13, vol. 2, ps. 124-138, 2021.

EZÍDIO, Camila. A sindérese e o conhecimento da lei natural em Tomás de Aquino. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 38, 2021, p. 188-198.

FASSÒ, Guido. *Il Diritto Naturale*. Torino: Eri Edizioni, 1964.

FASSÒ, Guido. *Storia della Filosofia del Diritto: Antichità e Medioevo*. Bari: Laterza, 2021.

FERNANDES, Bernardo Gonçalves. *Curso de Direito Constitucional*. 13<sup>a</sup> ed. Salvador: Juspodivm, 2021.

FERREIRA, Mariah Brochado. *Inteligência Artificial no Horizonte da Filosofia da Tecnologia: técnica, ética e direito na era tecnológica*. São Paulo: Editora Dialética, 2021. Kindle Edition.

FERREIRA, Mariah Brochado. *Consciência Moral e Consciência Jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

FORTIN, Ernest L. St. Thomas Aquinas. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. 3<sup>a</sup> Ed. Chicago: Chicago University Press, 1986.

GARDEIL, H. D. *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino: introducción-lógica*. V. 1. Trad. Salvador Abascal Carranza. México, D. F.: Editorial Tradición, 1973.

GILL, Christopher. Antiochus' Theory of Oikeiosis. In: ANNAS, Julia; BETEGH, Gábor (orgs.). *Cicero's De Finibus: Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

GILSON, Étienne. *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2002.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. Direito natural e jusnaturalismo. In: CAMPILONGO, Celso Fernandes, GONZAGA, Álvaro de Azevedo, FREIRE, André Luiz. *Enciclopédia jurídica da PUC-SP*. Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/63/edicao-1/direito-natural-e-jusnaturalismo>.

GRAVER, Margaret. Honor and the Honorable: Cato's discourse in *De Finibus*. In: ANNAS, Julia; BETEGH, Gábor (orgs.). *Cicero's De Finibus: Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

GRIMAL, Pierre. *La Civilización Romana: vida, costumbres, leyes e artes*. Barcelona: Paidós, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. por Orlando Vitorino. São Paulo. Martins Fontes: 1997.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia de la História*. Barcelona: Podium, 1971.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª Ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. v. II. Trad. por Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*. V. III. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1895.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia* (hermenêutica da faticidade). Trad.: Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.

HOBBS, Thomas. *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. Chicago: Chicago University Press, 1971.

HORTA, José Luiz Borges. História, Constituições e Reconstitucionalização do Brasil. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 94, p. 121- 156, 2006.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: editora Alamaeda, 2011.

INWOOD, Brad. *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

INWOOD, Brad. The voice of Nature. In: ANNAS, Julia; BETEGH, Gábor (orgs.). *Cicero's De Finibus: Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. por Artur Parreira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JORDAN, Mark. Cicero, Ambrose, and Aquinas “On Duties” or the Limits of Genre in Morals. *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 33, n. 3, pp. 485-502, Sep., 2005.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt*. O Político entre a Especulação e a Positividade. Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.

KOYRÉ, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platon*. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1966.

LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Destino e Liberdade: as origens da Ética. In: *Escritos de Filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 141-152, p. 141.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Ética e Direito. In: *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 205-242.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. O *ethos* e a atividade Científica. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 34, p. 45-73, 1974.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e Razão Moderna. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, v. 22, n. 68, p. 53-85, 1995.

LISSKA, Anthony J. *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*. Oxford: Claredon Press, 1996. P. 121. Kindle Edition.

LITRENTO, Oliveiros. Fundamentos filosóficos no direito romano e suas repercussões no pensamento jurídico contemporâneo. *Revista de Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, 1982, p. 103-114.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Introdução: J.W. Gough. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

LONG, Roderick T. Hellenistic Philosophers of Law. In: MILLER, Fred. Jr.; BIONDI, Carrie-Ann (eds). *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics. V. 6. Bologna: Springer, 2007.

LORD, Carnes. Aristotle. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (eds.). *History of Political Philosophy*. 3ª Ed. Chicago: Chicago University Press, 1986.

LOUD, G. A. The Papal ‘Crusade’ against Frederick II in 1228–1230. In: BALARD, Michael (Ed). *La Papauté et les croisades*. Nova York: Routhledge, 2011.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. *Direito Constitucional, Tomo III: Teoria da Constituição*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. O estoicismo imperial como momento da idéia de justiça. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Destino e Liberdade no Pensamento Estoico Greco -Romano. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 43, p. 7-42, 2013

MCINERNY, Ralph. *Aquinas*. Cambridge: Polity Press, 2004.

MCINERNY, Ralph. *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Washington: Catholic University of America Press, 1982

MENDES, Gilmar; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de Direito Constitucional*. 16ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2021.



MENN, Stephen. The intellectual Setting. In: GARBER, Daniel. AYERS, Michael (editors). *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*. V. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. São Paulo: Saraiva, 2000.

MORAES, Igor. *A res publica entre a ideia e a história*. Filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2018.

NEMETH, Charles. *A Comparative Analysis of Cicero and Aquinas: Nature and the Natural Law*. Londres: Bloomsbury, 2017.

NICGORSKY, Walter. *Recovering Political Philosophy: Cicero's skepticism and his recovery of political philosophy*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2016.

*O Evangelho de João*: Almeida Atualizada. Abbotsford: Zeiset, 2020, p. 53. Kindle Edition

REALE. Miguel. Novo Código Civil. Exposição de motivos e texto sancionado. 2ª Ed. Brasília, 2005.

PARENTE, Margherita Isnardi. *Introduzione a lo Stoicismo Ellenistico*. Bari: Laterza, 1993.

PATRICK, Mary Mills. *Sexto Empírico e o Ceticismo Grego*. Trad. Jamir Conte. Cambridge: Deighton Bel & Co, 2010.

PLATÃO. *Fédro*. In: *Coleção Filosofia e Ensaios*. Trad. por Pinharanda Gomes. 6ª Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. 3ª Ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

PLATÃO. *A República*. Trad.: Maria Elena Rocha de Pereira. 9ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Por Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011.

PINHO, Bruno de Oliveira. *Direito natural em Hugo Grotius*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

POOLE, Diego. Lei Natural e Realização Humana em Santo Tomás de Aquino. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 114, p. 105-127, jan./jun. 2017.

RAND, E. K. *Cicero in the courtroom of St. Thomas Aquinas*. Marquette University Press: Milwaukee, 1946.

RATZINGER, Joseph. *Verdad, valores y poder*. Madri: Rialp, 2007.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva. 2013.

REALE, Miguel. *O Estado Moderno: Liberalismo, Fascismo, Integralismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1934.

REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. Sistema dell'età ellenistica. V. III. 5ª ed. Milão: Vita e Pensiero, 1987.

REALE, Giovanni. *Introduzione a Aristotele*. Bari: Laterza, 1977.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*. V. II. São Paulo: Paulus, 2003.

REINHARDT, Tobias. Cicero's Academic Skepticism. In: BÉNATOUÏL, Thomas; ATKINS, Jed (eds.). *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

REYDAMS-SCHILS, Gretchen. Nature and Social Ethics. In: BÉNATOUÏL, Thomas; ATKINS, Jed (eds.). *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

REZENDE, Antônio Martins de; BIANCHET, Sandra Braga. *Dicionário do Latim Essencial*. 2ª Ed. São Paulo: Autêntica Clássica.

ROZTOVTZEFF, M. Roma. *De los orígenes a la última crisis*. Trad. Tula Nuñez de Latorre. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977.

SALDANHA, Nelson. *Romantismo, Evolucionismo e Sociologia*: figuras do pensamento social do século XIX. Recife: Massangana, 1997.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo*. Fundamentação e aplicação do Direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto*: a igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n.2, 1988.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente ou a Razão como Medida: Protágoras de Abdera, a Educação, o Estado e a Justiça. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 119, 2014, p. 411-436.

SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Revista Brasileira De Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 40, p. 157-176, 2012.

SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana*: a contribuição do alto medievo. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana*: por que a essência não chegou ao conceito? Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SANTO AGOSTINHO. *Obras Completas de San Agustín*. V. VIII. 3ª Ed. Trad. Padre Lope Cilleruelo. Madrid: La Editoria Catolica, 1986.

SÃO BOAVENTURA. *Saint Bonaventure's Disputed Questions On The Knowledge Of Christ*. Trad. Zachary Hayes. New York: The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1992.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. IV. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. I. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *A Unidade do Intelecto, Contra os Averroístas*. Trad. Por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Belo Horizonte: Paulus, 2017. Kindle Edition.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Questões sobre a lei na Suma de Teologia*. In: *Coleção Clássicos do Pensamento Político*: Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino. Trad. Por Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. II. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra Gentios*. V. I. Trad. Por D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre*. In: *Coleção Clássicos do Pensamento Político*: Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino. Trad. Por Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. VII. São Paulo: Edições Loyola, 2013

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*. V. II. Trad. Por Ana Marta González, José Ignacio Murillo, Lucas Francisco Mateo Seco, Juan Fernando Sellés, Socorro Fernández, Cruz González Ayesta. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2016.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. V. III. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo: el libre arbitrio e el pecado*. V. II/2. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2015.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. V. 3ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. VI. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SARMENTO, Daniel. O neoconstitucionalismo no Brasil: riscos e possibilidades. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais*, Belo Horizonte, v. 3, n. 9, p. 95-133, jan./mar. 2009.

SALÚSTIO. *Salústio: a conjuração de Catilina*. Trad. Adriano Scatolin. São Paulo: Hedra, 1990.

SCULLARD, H. H. *From Gracchi to Nero: A History of Rome from 133 BC to AD 68*. 5ª ed. New York: Routledge, 1982.

SEAGRAVE, Adam. Cicero, Aquinas and contemporary issues in Natural Law Theory. Tradução de Bruno D'ambros. *The Review of Metaphysics*, v. 62, n. 3, p. 491-523, 2009.

SELLARS, John. *Stoicism*. Los Angeles: University of California Press, 2006.

SÊNECA. *Cartas de um Estoico*. Um guia para a vida feliz. v. II. Trad. Alexandre Pires. São Paulo: Montecristo. Ebook.

SHOTTER, David. *The Fall of the Roman Republic*. London: Routledge, 2005.

SILVA, Virgílio Afonso da. Princípios e regras: mitos e equívocos acerca de uma distinção. *Revista Latino-Americana de Estudos Constitucionais*. V. 1, jan./jun., p. 607-630, 2003.

SKVIRSKY, Alexandre. Doubt and dogmatism in Cicero's *Academica*. *Archai: as origens do pensamento ocidental*. Brasília, n. 27, 2019.

SOUZA NETO, Cezar Cardoso. RODRIGUES, Maria Rafaela Junqueira Bruno. e PIÑA, Felipe Luiz. A reforma gregoriana e a estruturação da *ius ecclesiae*: o direito como forma de separação entre a religião e o estado. *O Ensino Religioso Escolar: Trabalhando o Transcendental que Existe no Humano*, São Paulo, v. 10, 2022, p. 25-37.

SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre éthos com epsilon e éthos com eta. *Revista Transformação*, Marília, v. 32, n. 2., 2009, p. 9-44.

STRAUMAN, Benjamin. Appetitus societatis and oikeiosis: Hugo Grotius' Ciceronian Argument for Natural Law and Just War. *Grotiana New Series*. v. 24/25, ps. 41-66, 2003/2004.

- STRAUSS, Barry. *A Morte de César*. Trad. David Emílio Rago, São Paulo: Seoman, 2017.
- STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- STRIKER, Gisela. Ataraxia: Happiness as Tranquility. *The Monist*, Volume 73, Issue 1, p. 97–110, January 1990.
- TARTUCE, Flávio. *Manual de Direito Civil*. 14ª Ed. Rio de Janeiro: Método, 2024. Kindle Edition
- THORSTEINSSON, Runar M. *Roman Christianity and Roman Stoicism: a Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Osford Universisty Press, 2010.
- TITO LIVIO. *Storie: libri XLI-XLV e frammenti. V. VII*. A cura di Giovanni Pascucci. Torino: Unione Tipografico, 1971.
- TORRES, Ricardo Lobo. O Mínimo Existencial e os Direitos Fundamentais. *Revista de Direito da Procuradoria Geral*. Rio de Janeiro, v. 42, p. 69-78, 1990.
- VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul – EDUCS, 1984.
- VERNANT, Jean Pierre. *Le origini del pensiero Greco*. Trad. Fausto Codino. Milão: Giangiacomo Feltrinelli, 2007.
- VOEGELIN, Eric. *Order and history: the world of the pólis*. Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- WHALEN, Brett. *The Two Powers: The Papacy, the Empire, and the Struggle for Sovereignty in the Thirteenth Century*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2019.
- WILLIAMS, Rachel Saint. Ecos do Aristotelismo na Tradadística Política Hispânica: Teorias do Direito Natural e Doutrinas Constitucionalistas na Época Moderna (1528-1612). *Revista de História*. São Paulo, n. 179, p. 1–27, 2020.
- WILLIAMSOM, Callie. *The Laws of the Roman People: Public Law in the Expansion and Decline of the Roman Republic*. Michigan: The University of Michigan Press, 2004.

WOOLF, Raphael. Ethical theory and good life. In: BÉNATOUÏL, Thomas; ATKINS, Jed (eds.). *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.